باتريشيا كرون
مارتن هيندز

خليفة الله

السُّلطة الدينيّة في العصور الإسلامية الأولى

ترجمة
أحمد طلعت

جسور للترجمة والنشر

خليفة الله

خليفة اللَّه

السلطة الدينية
في العصور الإسلامية الأولى

باتريشيا كرون و مارتن هيندز

ترجمة
أحمد طلعت

مراجعة
إيمان عبد الغني نجم



جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد جسور للترجمة والنشر

خليفة الله: السلطة الدينية في العصور الإسلامية الأولى/ باتريشيا كرون ومارتن هيندز؛ ترجمة أحمد طلعت؛ مراجعة إيمان عبد الغني نجم.

٢٨٨ص.

بيليوغرافية: ص٢٥٩ ـ ٢٨٨.

ISBN 978-614-431-786-0

١. الخلافة الإسلامية. ٢. الإسلام والدولة.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جسور للترجمة والنشر»

العنوان الأصلي بالإنكليزية:

God's Galiph
Religious Authority in
the First Centuries of Islam

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

جسور للترجمة والنشر

لبنـان ـ بيروت

josour.pub@gmail.com

المحتويات

مقدمة	٧
الفصل الأول: لقب «خليفة الله»	١١
الفصل الثاني: تصوّر الأمويين للخلافة	٥٣
الفصل الثالث: شريعة دولة الخلافة	٨٧
الفصل الرابع: من سنّة الخلفاء إلى سنّة الأنبياء	١١٥
الأمويون	١١٨
العباسيون	١٥٥
خاتمة	١٨٧
الملاحق	
الملحق الأول: تاريخ الخلافة وأصولها	٢١٥
الملحق الثاني: رسالتا الوليد بن يزيد، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان	٢٢٥
الملحق الثالث: نقد أبي حمزة للخلفاء	٢٤٥
الملحق الرابع: رسالة المأمون لتعيين علي الرضا وليّ عهده ...	٢٤٩
المراجع	٢٥٩

مقدمة

كيف كانت طبيعة الخلافة في صدر الإسلام؟ يرجع المتخصصون في الإسلاميات بصفةٍ عامة أنها كانت سياسية خالصة من أساسها، حيث يشير المستشرق الإيطالي كارلو نَلّينو (Carlo Nallino) إلى أن جميع الخلفاء المسلمين لم يتمتعوا بأي سلطة دينية قط[1]. بينما يرى متخصصون آخرون في الإسلاميات أن بعض هؤلاء الخلفاء كانوا بالفعل يستحوذون على مثل تلك السلطة، ولكن ذلك لم يكن إلّا بمجهود ثانوي وذا نجاح محدود[2] وفي السطور التالية سنتحدّى ذاك المعتقد. ولا شكّ في أنّ السلطة الدينية كانت تتركز بيد العلماء لا الخلفاء في

---

(١) راجع:

C. A. Nallino, «Appunti sulla natura del «Califatto» in genere e sui presunto «Califatto ottomano»», in his *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. III, Rome 1941;
T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1965, p. 14.

(٢) راجع:

T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn 1975; D. Sourdel, «L'autorité califienne dans le monde sunnite» in G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel Thomine (eds.), *La notion d' autorité au moyen âge: Islam, Byzance, Occident*, Paris 1982, pp. 105f; G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Wiesbaden 1982, pp. 34, 52, 248ff.

الإسلام بمفهومه التقليدي، ولكننا سنحاول إثبات أنّ الوضع كان على خلاف ذلك في مستهل الأمر، فقد نشأت الخلافة في صدر الإسلام على نحو مختلف تمامًا عن المؤسسة التقليدية، إذ تركزت فيها السلطة الدينية والسياسية، وكان الخليفة هو المسؤول عن تحديد ملامح الشريعة الإسلامية التي تعد لب الإسلام وجوهره، بل ولم يكن للمسلم خلاص من دون مبايعة الخليفة. وخلاصة القول: أنّنا سنتناول فيما يأتي كون الخلافة في صدر الإسلام نشأت على نحو أقرب ما يكون إلى المذهب الشيعي.

إن الرؤية المشهورة عند المتخصصين في الإسلاميات حول الخلافة هي تلك الرؤية المنصوص عليها في الجزء الأكبر من مصادرنا، وتروي كتب الإسلام أنه على الرغم من أن النبيّ كان ممثّل الله في أرضه في الأمور الدينية والسياسية، فإن عهد الممثل الوحيد الذي يبتّ في المسائل الدينية انتهى بوفاة النبي. ومنذ ذلك الحين، انتقلت السلطة السياسية إلى رأس الدولة الجديد، ألا وهو الخليفة؛ ولكن السلطة الدينية ظلت مع النبي نفسه، أو بعبارة أخرى انتقلت إلى الصحابة الذين حفظوا ما قال، ونقل هؤلاء ما تذكّروا من أقواله وأفعاله للجيل التالي الذي نقله بدوره للجيل الذي تلاه، وهكذا دواليك. وبذلك، تمتع بالسلطة الدينية كلُّ مَن تمكّن مما قاله النبي وفعله. وخلاصة القول: بينما ظلت السلطة السياسية متمركزة في يد رجل واحد، فإن السلطة الدينية وُزعت بين من يُطلق عليهم «علماء» لمّا كانت سلطتهم تعزو بالكامل إلى ما تعلموه. ولكن ما حدث في الواقع أنّ الخلفاء الثلاثة الأوائل (وهم أبو بكر

وعمر وعثمان) كانوا أنفسهم من الصحابة، ولذا ظلت السلطتان السياسية والدينية متحدتين، أو بالأحرى متمركزتين في يد رأس الدولة. وفي أثناء تلك الفترة، أصدر الخلفاء أحكامًا شرعيةً لا جدال فيها، وعلى الرغم من أن علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين، كان صحابيًا، بل وزوج ابنة النبي وابن عمه، فإنه لم يحظ ببيعة جموع المسلمين على خلافته. وبعد موته انتقلت الخلافة إلى الأمويين الذين اعتنقوا الإسلام مرغمين في مرحلة متأخرة، مما أعلن عن انتهاء حالة الوحدة القائمة بين السلطتين الدينية والسياسية. وقد تفرقت السبل التي سلكها العلماء والخلفاء ولم تجتمع إلا لمدة قصيرة تحت لواء الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز.

ويعارض معظم الشيعة ذلك الرأي، فيقول أتباع الشيعة الإمامية والفرق التي سارت على نهجهم: إن الخليفة الشرعي للدولة الإسلامية، وهو علي بن أبي طالب، لم يَرِث السلطة السياسية وحدها عن النبي، بل ورث عنه السلطة الدينية كذلك. وواقع الأمر أن السلطة السياسية للخليفة الشرعي بعد علي بن أبي طالب قد سُلبت منه على يد خصومه من السنة، ليضعوه في إطار الزعامة الدينية فحسب لأتباعه من الشيعة، بيد أنه كان من حيث المبدأ على قمة دولة الخلافة، والحجة الثَّبت في مسائل الشريعة والعقيدة في الإسلام.

وبصفة عامة، يرى المتخصصون المعاصرون في الإسلاميات أن الشيعة قد حادُوا عن المألوف، حيث يرجح بعضهم أنهم بدؤوا مسيرتهم كأتباع لقائد سياسي لم يكن هناك فرق جوهري في بداية الأمر بينه وبين المعارضين له آنذاك، ولكنه تحول

تدريجيًّا إلى رمز ديني[٣]، في حين يعتقد آخرون أنهم أسكنوا قائدهم مكانة دينية منذ اللحظة الأولى، ولكنهم فعلوا ذلك بتأثير من أفكار خارجية؛ اقتداءً بنموذج القيادة الملهمة المزعومة التي كانت من موروثات الجاهلية في منطقة جنوب شبه الجزيرة العربية[٤]. وعلى أي حال، كان الشيعة لا السنّة هم من حادُوا عن المألوف.

لذا من المنطقي حتمًا أن نفترض أن السنة والشيعة بدؤوا تصورهم عن الخلافة بفكر متشابه في مجمله. ولمّا كانت مرجعية مصادرنا كافة هي أولئك الذين مثّلوا الأغلبية السنية بعد ذلك، فإنه من الطبيعي أن نفترض أن ذلك التصور كان سنيًّا وليس شيعيًّا. ولكن هناك الكثير من الأدلة التي تشي بأن ذلك الافتراض غير صحيح.

---

(٣) راجع على سبيل المثال:

B. Lewis, *The Arabs in History*, London 1966, p. 71.

(٤) انظر أيضًا:

W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, London 1961, pp. 105f.

كرر «وات» وجهة نظره التي أوضحها في هذا المرجع في كتابات أخرى عديدة منشورة، وقد أقرها ناجل في:

Nagel, *Rechtleitung*, pp. 45f.

الفصل الأول

لقب «خليفة الله»

نستهل حديثنا بالحقيقة المعروفة بأنّ الأمويين استخدموا لقب «خليفة الله»[1] وهو اصطلاح يفهمه الجميع بمعنى «مندوب الله».

وبالكاد يحتاج هذا المعنى إلى مزيد من الحجج لتأييده، فمصطلح «خليفة» يشير إلى حلول شخص محل آخر باعتباره نائبًا

---

(١) راجع:

Goldziher, *Muslim Studies*, London 1967-71, vol. II, p. 61 of the original pagination; *id.*, 'Du sens propre des expressions Ornbre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l'Islam', *Revue de l'Histoire des Religions* 35 (1897) p D. S. Margoliouth, 'The Sense of the Title *Khalīfah*' in *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, vol. I *(Le califat)*, Paris 1954, pp. 202, 439ff; H. Ringgren, 'Some Religious Aspects of the Caliphate', *Studies in the History of Religions* (supplements to *Numen)*, IV: *The sacral kingship, la regalitá sacra*, Leiden 1959; W. M. Watt, 'God's Caliph: Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims' in *Iran and Islam*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh 1971; R. Paret, Halīfat Allah- Vicarius Dei: ein differenzierender Vergleich' in *Mélanges d'Islamologie (Festschrift A. Abel)*, Leiden 1974.

من المثير للدهشة أن هناك إشارة إلى قول حتّي (Hitti) في هذا الصدد، إذ قال: «إن ألقاب مفخمة ومبجلة مثل «خليفة الله»... أطلقت أول ما أطلقت على المتوكل.» انظر:

P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1961, p. 317.

في حالة غياب الآخر أو خليفة في حالة وفاته. وحيث إن المسلمين سلّموا بأنّ الله حيٌّ لا يموت، فإن مصطلح «خليفة الله» لا يمكن أن يعني «وارث الله». ولمّا أراد المستشرق اليهودي غولدتسيهر (Goldziher) أن يفسِّر هذا اللقب في ضوء التصور التقليدي للخلافة على أنها خلافة للنبي محمد وليست نيابة عن الله، فسَّره على أنه يشير إلى «خليفة الرسول المؤيَّد بتأييد الله له»[٢] وقد لاقى هذا التفسير استحسانًا لدى البعض. وربما يمكننا تأييد هذا التفسير في الوقت الحالي بالإشارة إلى استنتاج المستشرق الألماني رودي باريت (Rudi Paret) بأنّ لفظ «خليفة» المذكور في القرآن بالمعنى المذكور آنفًا «خلف»[٣]، إذ استند من لقبوا أنفسهم بـ «خلفاء الله» عادةً إلى آيتين قرآنيتين، قال الله في إحداهما: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وفي هذه الآية إشارة إلى آدم. وجاء في الآية الكريمة الأخرى قول الله لداود: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٤] [ص: ٢٦]. فإن ثبتت صحة ما يدَّعيه باريت بأن لفظ الخليفة في القرآن يعني دائمًا «الخلف»، وكان لقب «خليفة الله» قد صيغ بالفعل استنادًا إلى هاتين الآيتَيْن، إذًا فإن اللقب كان ينبغي أن يشير إلى «خلف الله» بمعنى «خلف الرسول

---

(٢) راجع:
Goldziher, «Du sens propre », p. 337.

(٣) راجع:
R. Paret, «Signification coranique de *Halīfa* et d'autres dérivés de la racine *Halafa»; Studia Islamica* 31 (1970).

(٤) لو أن كلمة الخليفة تعني «الخَلَف» هنا في هذا السياق، لكان آدم خلفًا للملائكة أو الجن، وكان داود خلفًا لمن سبقه في المُلك.

المؤيَّد بتأييد الله له» كما أشار غولدتسيهر، ولكن من الواضح أن ذلك ليس بصحيح. وبغض الطَّرْفِ عن وجود مفسرين اختلفوا مع باريت(٥)، وأن مصدر اللقب لا يزال مجهولًا، فإن النصوص لا تدع مجالًا للشك في أن لقب «خليفة الله» الذي كان يُطلَق على رأس الدولة يعني «وكيل الله» في أرضه. وقد أشار المستشرق الإنكليزي ويليام مونتغمري واط (William Montgomery Watt) إلى وجود أبيات شعرية ومقولات نثرية تدحض تفسير غولدتسيهر(٦)، في حين أن هناك ألقابًا ربطها

---

(٥) راجع:

Watt, «God's Caliph», p.566,

عُرضت بعض وجهات النظر التي تفسر هذه النقطة في المرجع المُوضح أعلاه. ويقر البيضاوي أيضًا بأن لقب «الخليفة» يعني وكيل الله، مضيفًا أن كل الأنبياء كانوا وكلاء عن الله (انظر: «أنوار التنزيل، وأسرار التأويل»، إسطنبول، من المجلد الأول، صفحة ٦٤، حتى المجلد الثاني، صفحة ٢٨، وتاريخ النشر غير معلوم). وهذا التفسير موجود ضمنًا في الروايات التي يرفض فيها عمر بن الخطاب، وغمر بن عبد العزيز لقب خليفة الله على أساس أنه يرمز للأنبياء فقط كسيدنا داود ﷺ (انظر الحاشية رقم ٨٦). ووفقًا لوات، فإن المفسرين قد أظهروا براعة استثنائية في تجنب تفسير كلمة «خليفة» على أنها وكيلٌ لله؛ لأسباب سياسية لصالح تفسيرات أقل رجحانًا كالخلف والوريث. انظر:

W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinbrugh 1973, p.84.

والتفسير الأقل رجحانًا هو الذي طرحه باريت، ولكن الشيء الذي أحنق المفسر الطبري لم يكن السياسة قَطُّ، بل كان عدم التوافق بين ما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] وبين مسألة عصمة الأنبياء؛ فكيف يُقال عن وكيلٍ لله بمعنى النبي: إنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء؟ راجع المصدر نفسه:

Watt, «God's Caliph», p. 566.

(٦) راجع:

Watt, «God's Caliph», p. 571.

= Watt, *Formative Period*, p. 84.

البعض بلقب «خليفة الله» تفسيرًا له، مثل: «أمين الله»، و«راعي الله»، و«سلطان الله»، و«نائب الله»، وكلها تؤكد أن لقب «خليفة الله» لم يعنِ سوى «وكيل الله في أرضه»، وكذلك تشير فحوى غالبية المراجع كما سيُرى لاحقًا. إضافة إلى ذلك، فإنّ الخليفة عثمان بن عفان كان يُلقَّب بـ «أمين الله»، وقد كان أول من أُطلق عليه لقب «خليفة الله» أيضًا، فليس هناك من سبب يدعونا لنفترض أن لقب «خليفة الله» لم يكتسب تبجيله وتمجيده إلا بعد مسارٍ من التطوّر[٧]، ويمكننا الإقرار بأنه كان يعني «وكيل الله» منذ البداية.

والآن، يعني لقب «خليفة الله في أرضه» دعوى تملّك السلطة الدينية، وهذا هو سر اهتمامنا باللقب. ونود أن نستهل الأمر بإبراز ثلاث نقاط أساسية:

أولاها: إن اللقب لم يُطلق رسميًا على بعض خلفاء بني أمية فحسب، وإنما أُطلق عليهم كافة. وعلى وجه الدقة أُطلق اللقب على كل من امتدت فترة خلافته لأكثر من سنة.

وثانيها: إن اللقب لم يكن يُستخدم للمجاملة فحسب، وإنما كان لقبًا مميزًا رسميًا للخليفة الأموي.

وثالثها: كان من المعروف ما الذي يرمز إليه لقب الخليفة إذا استُخدم وحده.

= في السطور التالية، سنستخدم مصطلح «خليفة الله» كما هو، أو سنعبر عنه بقول «وكيل الله في الأرض»؛ وسيعلم القارئ بنفسه كَمْ مرةٍ جانبنا التوفيق في استخدام مصطلح «خليفة الرسول، المؤيَّد بتأييد الله له».

(٧) راجع:

Watt, *Formative Period*, p. 84.

وفي هذا المرجع، ظَلَّ هذا الاحتمال غير محسوم. ولقراءة المزيد عن لقب «أمين الله» الذي أُلحق بأمير المؤمنين، عثمان بن عفان، انظر الحاشية رقم ٨٥.

١. شواهد إطلاق اللقب على كل خليفة

ملحوظة: أشرنا بإيجاز أسفل كل شاهد إلى المرجع الذي ورد فيه لتجنب اللبس في الصفحات القادمة؛ بيد أننا أضفنا التفاصيل الكاملة في ثبت المراجع في آخر هذا الكتاب. وينبغي لنا أن نعترف بالفضل للمؤلف إميل تيان (Emile Tyan) الذي أمدنا كتابه **الخلافة** (*Califat*) بالعديد من الدلائل التي استشهدنا بها في هذا المقام.

(١) عثمان

(أ) «أنا عبد الله وخليفته عثمان.»

- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، المجلد السادس عشر، صفحة ٣٢٦.

- **العقد الفريد**، لابن عبد ربه، المجلد الرابع، صفحة ٣٠١.

(ب) «وأنشدكم بالله، وأذكركم حقه، وحق خليفته الذي لم تنصروه.»

- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، المجلد السادس عشر، صفحة ٣٢٥.

(ج) «لعلّكُمْ أنْ تَرَوْا يَوْمًا بمَغبطَةٍ... خَلِيفَةَ اللَّهِ فِيكُمْ كالّذي كانَا»

- من قصيدة «مَنْ سَرّهُ الموْتُ صِرْفًا لا مِزَاجَ لهُ»، لحسان بن ثابت، البيت ١٠، الشطر ٢٠.

ـ **ديوان حسان بن ثابت**، تحقيق الدكتور وليد عرفات، صفحة ٢٧٦ وما يليها.

(د) «خليفة الله أعطاهم وخولهم... ما كان من ذهب جم وأوراق»

ـ ليلى الأخيلية، الشطر ٢، البيت ٢٧.

(هـ) «وأتوا بما يمحو قصاص خليفةِ لله.»

ـ **وقعة صفين**، لنصر بن مزاحم المنقري، صفحة ٢٢٩.

(٢) معاوية

(أ) «الأرض لله، وأنا خليفة الله.»

ـ **أنساب الأشراف**، للبلاذري، المجلد الرابع/أ، صفحة ١٧، أو المجلد الرابع/١، صفحة ٢٠، الباب ٦٣.

ـ **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، للمسعودي، المجلد الثالث، الباب ١٨٦١، أو المجلد الخامس، صفحة ١٠٤ وما يليها.

(ب) «أخوك خليفة الله ابن حرب وأنت وزيره.»

ـ قالها حارثة بن بدر لزياد بن أبيه في **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، السلسلة: ٢، صفحة ٧٨.

(ج) «أصبحت قد رُزِئْتَ خليفة الله، وأعطيت خلافة الله.»

ـ قالها عاصم (أو عطاء) بن أبي صيفي ليزيد بن معاوية حين توفي معاوية في (الجاحظ، **البيان والتبيين**، المجلد الثاني، صفحة ١٩١).

- **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، للمسعودي، المجلد الثالث، الباب ١٩١٢، أو المجلد الخامس، صفحة ١٥٢.

- **العقد الفريد**، لابن عبد ربه، المجلد الثالث، صفحة ٣٠٩.

(د) «فإنّ معاوية كان عبدًا لله من عباده، أكرمه الله واستخلفه، وخوّله ومكّن له، ثمّ قبضه إلى روحه وريحانه، ورحمته وغفرانه... وقد كان عهد إليَّ عهدًا، وجعلني له خليفةً من بعده.»

- قالها يزيد بن معاوية في **الإمامة والسياسة**، لابن قتيبة، صفحة ١٩٠.

(هـ) «فضَّل معاوية ابنه يزيدًا لخلافة الله على عباده.»

- **شرح نهج البلاغة**، لابن أبي الحديد المعتزلي، المجلد الخامس عشر، صفحة ١٧٨، نقلًا عن الطبري، ولكنّ الشاهد الذي ورد في كتاب **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، السلسلة: ٣، صفحة ٢١٧٣، يختلف عن الشاهد سالف الذكر.

(٣) الخليفة يزيد الأوّل

(أ) راجع المرجع السابق، ٢، ج، د، هـ.

(ب) «إمام المسلمين، وخليفة رب العالمين.»

- قالها مسلم بن عقبة في كتاب **الإمامة والسياسة** لابن قتيبة، صفحة ٢٠٣. وجاء في صفحة ٢٠٢ في المرجع نفسه: «وأرجو من الله ﷻ أن يلهم خليفته وعبده عرفان ما أولى من

الصنع، وأسدى من الفضل. وكان أكرم الله أمير المؤمنين من محمود مقام مروان بن الحكم، وجميل مشهده، وسديد بأسه، وعظيم نكايته لعدو أمير المؤمنين ـ ما لا إخال ذلك ضائعًا عند إمام المسلمين، وخليفة رب العالمين إن شاء الله.»

(ج) «ويل لمن فارقوا السُّنَّة والجماعة، وعَصَوا خليفة الله.»

ـ قالها شامِيُّون لهاشِمِيِّين في كتاب لحمزة الأصفهاني، صفحة ٢١٧.

(٤) السفيانيون بشكل عام

(أ) «يا أهل الأردن، قد علمتم أن ابن الزبير في شِقاق ونفاق وعصيان لخلفاء الله، ومُفارقةٍ لجماعة المسلمين.»

ـ قالها حسان بن مالك بن بحدل في (كتاب العقد الفريد، المجلد الرابع، صفحة ٣٩٥).

(ب) كان الأمويون في حضرة معاوية يخاطبهم الناس بلقب «بني خلفاء الله.»

ـ الأغاني، المجلد العشرون، صفحة ٢١٢.

ـ مسكين الدارمي، التلباني، صفحة ١٨٥.

(٥) مروان الأوّل

لا توجد استشهادات مباشرة.

(٦) الخليفة عبد الملك

(أ) حتى تقرأ عن موضوع سك العملة في عهد عبد الملك، التي حملت نقوشها لقب خليفة الله، راجع:

- Walker, Catalogue, vol.ii, pp. 28, 30f

ولتقرأ عن العملات البرونزية، انظر الفصل الثالث، الحاشية رقم ١ ، المجلد الأول، صفحة ٢٤. وانظر أيضًا:

- Miles, ‘Miḥrāb and ’Anazah ’, p. 171; and id.,

- ’Some Arab-Sasanian and Related Coins’, p. 192 (miḥrāib and ’anaza dirhams, undated);

- Walker, Catalogue, vol. i, p. 25 and Salmān, ’Dirham nādir’, pp. 1 63ff. (Khusraw II plus standing caliph dirham, dated 75).

(ب) وللاطلاع على الروايات التي يذكر فيها الحَجّاج أن خليفة الله أعلى مقامًا من رسوله ـ مشيرًا إلى عبد الملك ـ راجع الفصل الثالث.

(ج) «لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين، وخليفة ربِّ العالمين.»

ـ خطاب أرسله الحجاج لعبد الملك في كتاب العقد الفريد، المجلد الخامس، صفحة ٢٥٢١.

(د) سمعت الحجاج يقول: «قال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] فهذه لله، وفيها مَثوبة، وقال: ﴿وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ﴾ ـ في الآية نفسها ـ: وهذه لعبد الله، وخليفة الله، ونجيب الله عبد الملك.»

- خطبة قالها الحجاج في كتاب **مروج الذهب ومعادن الجواهر** للمسعودي، المجلد الثالث، الباب ٢٠٨٨، أو المجلد الخامس، صفحة ٣٣٠. ووردت الخطبة أيضًا في:

- كتاب **العقد الفريد**، المجلد الرابع، صفحة ١١٧.

- **سنن أبي داود**، المجلد الثاني، صفحة ٥١٤.

- النسخة التالفة من كتاب **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، المجلد الرابع، صفحة ٧٢، وفي هذه النسخة اختُزلت ألقاب الخليفة وانحصرت في لقب «أمير المؤمنين».

(هـ) «وظَننتم أنَ اللّه يَخْذل دينه وخلافته».

- قالها الحجاج بعد موقعة «دير الجماجم»، ووردت في كتاب **العقد الفريد**، المجلد الرابع، صفحة ١١٦، وكتاب **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، للمسعودي، المجلد الثالث، الباب ٢٠٦٦، أو المجلد الخامس، صفحة ٣٠٥.

(و) «أيها الناس، إن أمير المؤمنين عبد الملك أمير استخلفه الله ﷻ في بلاده، وارتضاه إمامًا على عباده.»

- خطبة للحجاج وردت في كتاب **الإمامة والسياسة**، لابن قتيبة، صفحة ٢٣٣.

(ز) «إن الأرض لله أسند ولايتها للخليفة.»

- «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٥.

(ح) «ابن مروان خليفة الله الذي امتطاكا... لم يَغْلُ بكرًا مثل مَن علاكا»

ـ أغنية «الراعي»، في كتاب **الأغاني**، المجلد السادس عشر، صفحة ١٨٣، وهناك نسخة مختلفة من البيت نفسه تشير إلى الخليفة الوليد بن عبد الملك، انظر المرجع التالي أدناه.

(ط) «الله طوقك الخلافة والهدى.»

ـ **ديوان جرير**، صفحة ٤٧٤.

(ي) «خليفة الله يُستسقى به المطر.»

ـ **ديوان الأخطل**، صفحة ١٠١.

ـ وردت أيضًا في كتاب **الأغاني**، المجلد الحادي عشر، صفحة ٦٦.

(ك) «فإن خليفة الله المُرَجّى... وغيث الناس في الإزم الشداد.»

ـ العباس بن محمد في كتاب **الأغاني**، المجلد الرابع والعشرون، صفحة ٢١٧ في إشارة إلى الخليفة عبد الملك.

(ل) «خليفة الله فوق منبره ... جفت بذاك الأقلام والكتب.»

ـ **ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات**، ١٧:١، صفحة ٧٠.

(م). «خليفة الرحمن»

ـ **ديوان الراعي النميري**، صفحة ٢٢٨، وصفحة ٢٢٩. وفي مواضع أخرى وردت «ولي أمر الله».

(٧) الوليد الأوّل

(أ) للاطلاع على روايات يذكر فيها خالد القسري أن خليفة الله أعلى مقامًا من رسوله في إشارة إلى الوليد بن عبد الملك، راجع الفصل الثالث.

(ب) «فأنت لرب العالمين خليفة».

ـ «ديوان جرير»، صفحة ٣٨٤.

(ج) «وإنك راعي الله في الأرض».

ـ «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣١٢.

(د) «خليفةَ الله يُستسقى الغَمامُ به».

ـ «ديوان نابغة بني شيبان»، صفحة ٢٨.

(هـ) «خَليفَةُ اللَّهِ يُسْتَسقى بسُنّتِهِ الغيثُ».

ـ **ديوان الأخطل**، صفحة ١٨٥.

(و) «ويحك تَعْلَمُ الذي عَلاكا... خليفة الله الذي امتطاكا».

ـ قالها الوليد للجمل الذي يمتطيه، وورد ذلك في كتاب **العقد الفريد**، المجلد الرابع، صفحة ٤٢٤، وهذا يختلف عما ورد آنفًا في رقم (٦ ـ ح).

ـ **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، المجلد الثالث، صفحة ٣٩٨؛

حيث يقولها جميل للوليد بن عبد الملك.

(٨) سليمان

(أ) «خليفة الله يستسقى به المطر.»

- **ديوان الفرزدق**، المجلد الأول، صفحة ٣٦١.

- **ديوان جرير**، صفحة ٣٥، حيث يُخاطَب أيوب بن سليمان قبل الأوان بوصفه خليفة للرحمن.

(ب) «وإن ولي عهدي فيكم، وصاحب أمري بعد موتي، في كل مَن استخلفني الله عليه، الرجل الصالح عمر بن عبد العزيز.»

- وصية سليمان في كتاب **الإمامة والسياسة**، لابن قتيبة، صفحة ٣٠٨. وفي هذا الكتاب يصف سليمان نفسه بأنه خليفة المسلمين، راجع صفحة ٣٠٧.

(٩) عمر الثاني

(أ) «خليفة الله إن الله يحفظه.»

- **ديوان جرير**، صفحة ٢٧٤، وورد اللقب تارة أخرى في صفحة ٢٧٥.

(ب) «إن الذي بعث النبي محمدًا ... جعل الخلافة في الإمام العادل.»

- **ديوان جرير** ٤١٥.

(١٠) الخليفة يزيد الثاني

(أ) «إن يزيد بن عبد الملك خليفة الله استخلفه على عباده، وأخذ ميثاقهم بطاعته، وأخذ عَهْدَنا بالسمع والطاعة. وقد وَلاني

ما ترون، يكتب إليَّ بالأمر مِن أمره فأنفذه، وأقلده ما تقلّدَه من ذلك، فما ترون؟»

- قالها ابن هبيرة، في كتاب **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، للمسعودي، المجلد الرابع، الباب ٢٢١٠، أو المجلد الخامس، صفحة ٤٥٨. ووردت أيضًا في:

- **ابن خلكان**، المجلد الثاني، صفحة ٧١.

(ب) خليفة الله.

- **ديوان جرير**، صفحة ٢٥٦.

(١١) هشام

(أ) للاطلاع على روايات جرت فيها المقارنة بين رسول الله وخليفة الله - إشارةً إلى الخليفة هشام - راجع الفصل الثالث.

(ب) «وهشام خليفة الله.»

- العبلي، في كتاب **الأغاني**، المجلد الحادي عشر، صفحة ٣٠٥.

(ج) «أتشتمني وأنت خليفة الله في الأرض.»

- قالها زائر لهشام في **البداية والنهاية في التاريخ**، لابن كثير، المجلد التاسع، صفحة ٣٥١.

(د) «كذبت خليفة الرحمن عنه... وكيف يرى الكذوب جزا الكذاب.»

- ديوان الفرزدق.

- المفرج بن المرقع، في كتاب **الأغاني**، المجلد الثاني والعشرون، صفحة ٢١.

(هـ) «الإمام... خليفة الله الرضي الهمام.»

- حفص الأموي، في **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، المجلد الرابع، صفحة ٣٩٢.

(و) «خليفة أهل الأرض، وخليفة الأنام»

- «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ١٦٥، والمجلد الثاني، صفحة ٨٣٠.

- راجع «خليفة المسلمين»، المذكور أعلاه في رقم (٨ ـ ب).

(١٢) الوليد الثاني

(أ) راجع الرسالة الواردة في الملحق الثاني من هذا الكتاب، والتي تُعرف فيها الخلافة بأنها النيابة عن الله، ويُشار فيها للخلفاء بأنهم خلفاء الله.

(١٣) يزيد الثالث

(أ) راجع الرسالة الواردة في الملحق الثاني من هذا الكتاب، والتي يُعرّف فيها يزيد الثالث كل الخلفاء الأمويين، ومنهم هشام، بأنهم خلفاء الله؛ ويُضمّن نفسه من بينهم تلميحًا لا تصريحًا.

(١٤) مروان الثاني

(أ) راجع رسالة مروان (قبل أن يكون خليفة)، التي يقول فيها: «فإن هذه الخلافة من الله.»

ـ تاريخ الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٥٠.

(ب) «دين الله وخلافته.»

ـ قالها الخليفة مروان في كتاب خطَّه عبد الحميد بن يحيى، راجع: **جمهرة رسائل العرب** لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٤٧٤، نقلًا عن ابن طيفور في **اختيار المنظوم والمنثور**، وغيره من المصادر.

(ج) «وبمعصية خليفة الله لا يزال رجل من المسلمين يضرب بسيفه الذي في يديه سيف أخيه الذي كان يعتمد عليه.»

ـ قالها عبد الحميد بن يحيى، ربما في إشارةٍ إلى مروان بن محمد، في **رسالة في الفتنة** في كتاب **التذكرة الحمدونية**، لابن حمدون، الباب الثالث.

ـ انظر أيضًا الحاشية ١٤، في الفصل الثالث؛ حيث يتحدث عبد الحميد عن «رسول الله وخليفته».

(د) راجع أيضًا ذكر لقب «خليفة الله» في كتاب **تاريخ الطبري**: **تاريخ الأمم والملوك**، السلسلة الثالثة، صفحة ٣٢، حيث يلعن داود بن علي مروان بوصفه «خليفة الشيطان». وفي كتاب **تاريخ اليعقوبي**، المجلد الثاني، صفحة ٤٢٠، ورد الوصف بأنه «حليف الشيطان»، ومن الواضح أنه تعدٍّ أخلاقي.

(١٥) المروانيون بصفة عامة

(أ) يشير ثابت قطنة إلى «طاعة الرحمن أو خلفائه» في كتاب **الأغاني**، المجلد الرابع عشر، صفحة ٢٧١. انظر أيضًا رقمي ١٢ و١٣ أعلاه.

(١٦) الأمويون بصفة عامة

(أ) وفقًا لما جاء على لسان المديني: «أطلق الشاميون على أبنائهم كافة أسماء معاوية ويزيد والوليد؛ تيمنًا بخلفاء الله». انظر:

Pellat, «Culte de Mu'āwiya», p. 54.

٢. الطبيعة الرسمية للقب

يتضح لنا بجلاء من الشواهد التي أوردناها أن لقب خليفة الله كان لقبًا رسميًّا لرأس الدولة الأموي. ولكن لم يكن ذلك اللقب بالطبع مستخدَمًا في أثناء مخاطبة خلفاء الدولة الأموية بشخصهم وحين الإشارة إليهم، وإنما كان ذاك المستعمل لهذه الأغراض لقب «أمير المؤمنين». وهذا اللقب موجود بشكل أكبر من لقب «الخليفة» في المصادر، وبالكاد يظهر الثاني في المراجع غير الإسلامية[٨]. وعلى الرغم من ذلك، فإن لقب

---

(٨) وفقًا لما ذكره بروك، لم يُستشهد بهذا اللقب سوى تارة واحدة في الأدبيات السريانيّة، وجاء في مرجع متأخر، *Chronicle ad 1234*: يلقب عثمان بلقب «خليفة رسول الله». راجع:

S. P. Brock, «Syriac Views of Emergent Islam» in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic society*, Carbondale and Edwardsville 1982, p. 14 and note 33.

«الخليفة» كان بمنزلة توصيف رسمي لوظيفة الخليفة[٩]، وتشير الاستشهادات التي أوردناها للتوّ إلى أنه يرمُز إلى خلافة الله ولا يرمز إلى خلافة رسول الله. لذا ظهر هذا اللقب على النقود التي سُكّت في عهد عبد الملك، ومع أن ذلك لم يدُم طويلًا[١٠]، فقد ظل الأمويون يلقّبون الخليفة بخليفة الله في خطبهم العامة حتى قرب نهاية عهد الدولة الأموية. وعلى الرغم من الاختلافات السياسية بينهم، فإنّ الوليد بن يزيد ويزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان ومروان بن محمد كانوا على قلب رجل واحد في هذه المسألة. ويعكس ظهور لقب خليفة الله، وأشكاله المختلفة في ميدان الشعر الاستخدام الرسمي للقب، لا الإبداع الشعري فيه. وبغض الطرف عن الإشارة إلى عثمان في أحد المراجع المخطوطة باللغة السريانية من القرن الثالث عشر بأنه خليفة رسول الله، فإن هذا اللقب لم يرد ذكره إشارةً إلى الخلفاء الأمويين قط[١١].

= فالاستشهاد السرياني الوحيد جاء فيه ذكر اللقب التقليدي «خليفة رسول الله».

(٩) وبالمثل، فإن التوصيف الرسمي لوظيفة القساوسة الفرنسيين هو Curé، أي قس باللغة الفرنسية، ولكن أبناء أبرشيته يخاطبونه عادة بلقب «الأب»، ويشيرون له بالكلمة الفرنسية *le pére*. وفي خطاب الوليد بن يزيد بشأن الخلافة، أشار إلى الخلفاء بلقب «الخليفة» عندما كان يتحدث عن تاريخهم ومهامهم وأهميتهم، بينما استبدل لقب «أمير المؤمنين» بلقب «الخليفة» عندما وجه الحديث لرعاياه مباشرةً. راجع الملحق الثاني في آخر هذا الكتاب.

(١٠) واختفاء هذا النقش من على العملة لا يعني أن عبد الملك ندم على إطلاق لقب «خليفة الله» على نفسه، ولكنه عدل عن ذلك بسبب الأفكار التي أراد ترويجها بسك اللقب على العملة.

٣. الخليفة هو خليفة الله

لم يكن الأمويون وشعراؤهم وحدهم الذين استعملوا لقب الخليفة ليعني خليفة الله عندما يُطلق على رأس الدولة؛ ففيما يبدو حذا الكل حذوهم، لذلك نجد أن يزيد بن المهلب أشار إلى «عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، ومَن بعدهما من خلفاء الله» في خطابه للخليفة سليمان بطريقة لا تدع مجالًا للشك في أنّ كل الخلفاء كانوا نوّابًا عن الله بطبيعة الحال(١٢). ويتفق هذا مع أن عبد الله بن الزبير الخارج على الخليفة كان يشار إليه في الأشعار بلقب «خليفة الرحمن»(١٣). ونستدل على موقف الخوارج تجاه هذا الأمر بكلمة أبي حمزة العصماء، التي ألقاها في العقد الخامس من القرن الثامن الميلادي، إذ يصف فيها ظلم الخليفة يزيد بن عبد الملك (وغيره من خلفاء الدولة الأموية) بسخرية لاذعة قائلًا: «أتلك هي أخلاق خلفاء الله؟»(١٤) ولا يتضح من كلام أبي حمزة أنه عدَّ الحكام العادلين نوابًا عن الله، ولكن يمكن أن يستنبط المرء بلا ريبة أن شأنه شأن غيره، استعمل لقب الخليفة ليشير إلى خليفة الله(١٥). وعند

---

(١١) راجع الحاشية السفلية رقم ٨.

(١٢) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١٣٣٤.

(١٣) راجع «أخبار القضاة» لأبي بكر محمد بن خلف الملقب بوكيع، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي. صدر بالقاهرة عام ١٩٤٧م/ ١٩٥٠م. وراجع أيضًا كتاب «الأغاني»، المجلد الأول، صفحة ٢٦٣.

(١٤) راجع الملحق الثالث الفقرة التاسعة في نهاية هذا الكتاب.

(١٥) «خليفة الله» لم يكن لقبًا مناسبًا لزعماء الخوارج، وفي فترةٍ ما كان الخوارج يرفضون لقب الخليفة كليةً، راجع:

= E. A. Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawārij*, Baltimore 1956, pp. 52f.

الشيعة نجد أن اللقب كثيرًا ما تردد كما سنوضح لاحقًا[16]. وآخر ما رُوي في هذا الصدد أن «عمر بن عبد العزيز عارض مخاطبته بلقب خليفة الله في الأرض»[17]. ومن المرجح أن تلك القصة عارية من الصحّة[18]، ويمكن ألا ترجع إلى عهد الدولة

= ولكن يبدو أنهم استخدموا اللقب في العهد الأموي؛ لذا علمنا أن قطري بن الفُجاءة قد اعتُرف بأنه خليفة، انظر: «سِيَر أعلام النبلاء» لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت ١٩٨١م، المجلد الرابع، صفحة ١٥٢. وهناك شواهد تدل على أنه عُرف بأمير المؤمنين، وسُك لقبه هذا على النقود، راجع:

Walker, *Catalogue*, vol. II, pp. 112f.

وقد علمنا أيضًا أن قطري بن الفجاءة كان مشهورًا في المراجع الأدبية. وورد إلينا أن أبا حمزة نفسه أعطى البيعة على الخلافة لعبد الله بن يحيى، راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩٤٣، وكتاب «الأغاني»، المجلد الثالث والعشرين، صفحة ٢٢٧؛ فما من دليل يدل على أنه أو غيره من الخوارج اتخذوا اللقب للإشارة إلى غير خليفة الله فيما بينهم. وقال أبو حمزة بعزم في خطبته في رواية أبي الحديد: «ألا ترون كيف انهارت خلافة الله وإمامة المسلمين؟» (راجع الملحق الثالث، الحاشية رقم ٨).

(١٦) راجع الحاشية السفلية رقم ٥٧.

(١٧) راجع الجزء الخامس من «سيرة عمر بن عبد العزيز» لأبي محمد عبد الله بن عبد الحكم، تحقيق أحمد عبيد، بيروت عام ١٩٦٧م، صفحة ٥٤. وهناك نسخة مختصرة من الرواية متوفرة في كتاب «صبح الأعشى» لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندي، تحقيق محمد عبد الرسول إبراهيم، القاهرة ١٩١٣م - ١٩٢٠م، المجلد الخامس، صفحة ٤٤٥.

(١٨) راجع قسمًا لاحقًا في هذا الكتاب، ولاحظ أن «عمر بن عبد العزيز» يدفع عن نفسه تلقيبه بخليفة الله من شخص مجهول، لكن لا يدعي أحد أنه فعل هذا عندما خاطبه جرير بهذا اللقب (راجع ما سبق). وعلى النقيض، ورد عن أحد مختلقي القصص الذي يتشبه بابن قتيبة أن قصيدة جرير خضّبت لحية عمر بالدموع، مع أنها لم تحثه على إغداق المال على مُلقيها (انظر كتاب «الإمامة والسياسة»، الصفحات ٣١٠ وما تليها، وانظر أيضًا كتاب «العقد الفريد»، الجزء الثاني، الصفحات ٩٤ وما تليها، ولم يرد في كليهما أي ذكر لبكاء عمر).

الأموية أصلًا. أيًا كان الأمر، فإن النقطة الجديرة بالذكر هنا أن «عمر بن عبد العزيز انتقى اسمه وكنيته ولقب أمير المؤمنين ليخاطبه الناس بهم وليس بلقب خليفة رسول الله. ويبدو أن لقب الخليفة تساوى معناه في رأي مُختلِق تلك القصة مع لقب خليفة الله، مما دفع عمر إلى معارضة تلقيبه بلقب الخليفة.

وبعد أن أوضحنا النقاط الثلاث السابقة بشأن الأمويين، ينبغي أن نوضح أن هذه النقاط تنطبق على العباسيين أيضًا. فلقب خليفة الله ثبت إطلاقه بالشواهد على أبي العباس[19]، والمنصور[20]،

---

(١٩) ورد توقيعه على خطاب أبي مسلم الذي يطلب الإذن فيه لأداء شعيرة الحج، وقال أبو العباس إنه لن يمنعه زيارة بيت الله الحرام أو خليفته (انظر كتاب «العقد الفريد»، الجزء الرابع، صفحة ٢١١).

(٢٠) لقَّب المنصور نفسه بخليفة الله في خطاب أمان مُرسل إلى عبد الله بن علي (انظر كتاب «تاريخ الموصل» لأبي زكريا يزيد بن محمد الأزدي، تحقيق علي حبيبة، القاهرة ١٩٦٧م، صفحة ١٦٨). وقد تحدث أبو داود عنه وعن الخلفاء العباسيين عامة؛ مُلقبًا إياهم بخلفاء الله (انظر كتاب «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١٠٧). وللاطلاع على استشهادات من الشعر، راجع «أبو النخيلة» في كتاب «الأغاني»، المجلد العشرين، صفحة ٤٢١ (وفي غيره من المراجع أيضًا). وراجع أيضًا «السيد الحميري» في كتاب «الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٢٥٦، حيث لُقب الخليفة المنصور بلقب «خليفة الرحمن والقائم» في قصيدة موجهة إلى المهدي. وراجع «مروان بن أبي حفصة» في كتاب «الأغاني»، المجلد العاشر، الصفحات ٨٦ و٩١، وكتاب «مروج الذهب، ومعادن الجواهر» للمسعودي، المجلد الرابع، الباب ٢٣٨٠، أو المجلد السادس صفحة ١٦٩، حيث يلقب تارة أخرى بخليفة الرحمن. وراجع «ابن المولى» في كتاب «الأغاني»، المجلد الثالث، صفحة ٢٩٩، و«المؤمل» في «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٤٠٧، وكتاب «الأغاني» المجلد الثاني والعشرين، صفحة ٢٤٧، وكلا المرجعين يصفان المهدي بأنّه «ابن خليفة الله». وندين إلى فاروق عمر صاحب «من ألقاب الخلفاء العباسيين: خليفة الله، وظل الله»، مجلة الجامعة المستنصرية، العدد الثاني، عام ١٩٧١م بعرض العديد من هذه المراجع وغيرها، وكذلك إلى إميل تيان صاحب كتاب *Califat*، صفحة ٤٤٦ وما يليها. وللاطلاع على =

والمهدي[٢١]، والهادي[٢٢]، وهارون الرشيد[٢٣]، والأمين[٢٤]، والمأمون[٢٥]،

= تلقيب المنصور بلقب «سلطان الله في أرضه»، راجع الفصل الرابع، الحاشية السفلية رقم ١٧٦.

(٢١) راجع «ديوان بَشّار بن بُرْد»، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة ١٩٥٠، المجلد الثالث، صفحة ٩٤ (راجع «خَلِيفَةَ اللهِ بَيْنَ الزِّقِّ وَالْعُود» في كتاب «الأغاني»، المجلد الثالث، الصفحات ٢٤٣ و٢٤٥)، و«ابن المولى» في كتاب «الأغاني»، المجلد الثالث، صفحة ٢٩٩، وانظر الحاشية السفلية رقم ٦٤، وانظر أيضًا كتاب «مروج الذهب، ومعادن الجواهر»، المجلد الرابع، الباب ٢٤٤٧، أو المجلد السادس، صفحة ٢٤٠.

(٢٢) راجع كتاب «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٦٠٠ في النسخة القديمة التي ورد فيها «الله... خليفته»، وكتاب «الأغاني»، المجلد التاسع عشر، صفحة ٢٨٥، وورد فيه (خليفة الله).

(٢٣) راجع أبي العطايا في «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٦٨٧، والنسخة المختزلة من كتاب «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ١٤، والمجلد التاسع عشر، صفحة ٧٤، و«البداية والنهاية في التاريخ» لابن كثير، المجلد العاشر، صفحة ٢١٧ «ورثنا رسول الله، وبقيت فينا خلافة الله»، ٢٢١، و«العقد الفريد»، المجلد الثالث، صفحة ٢٩٣. وللقراءة عن هارون الرشيد خليفةً لله، انظر:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p.61n,

وفي هذا المرجع إشارةٌ إلى «ألف ليلة وليلة». انظر أيضًا «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٦٦٣ «فإن الله... أكرمه من خلافته وسلطانه».

(٢٤) راجع كتاب «الأغاني»، المجلد العشرين، صفحة ٥٩. ويقول القلقشندي في كتاب «صبح الأعشى»، المجلد الأول، صفحة ٤١٥ إن الأمين هو أول خليفة أشير له على هذا النحو (بدلًا من أمير المؤمنين) في صلاة الجمعة، وكانت الصيغة المستخدمة «اللهم أصلح عبادك وخليفتك»؛ لذا كان الأمين خليفة الله، حتى في المساجد.

(٢٥) للشواهد على نقش لقب «خليفة الله» على النقود في عهد المأمون، راجع:

G. C. Miles, *The Numismatic History of Rayy*, New York 1938, pp. 103f., 106f.

S. Shamma, «Dirhamān nādirān 'an 'alāqāt dīniyya», *al-Maskūkāt* 4 (1973), p. 46;

وقد أشير إلى المأمون بأنه خليفة الله على الدراهم (وتوجد هذه الدراهم الآن في =

والمعتصم[٢٦]، والواثق[٢٧]، والمتوكل[٢٨]، والمنتصر[٢٩]. ووفقًا لذلك، فإن كلّ الخلفاء من عام ٧٥٠م حتى عام ٨٦٢م نالوا هذا اللقب، وتلاهم بعدئذٍ في حمله الخليفة المعتز في عام

= المتحف البريطاني)، وهي مسكوكة باسم طلحة [ابن طاهر] في سمرقند في الأعوام ٢٠٨هـ، و٢٠٩هـ، و٢١٠هـ، وفي نيسابور في عامي ٢٠٨هـ، و٢٠٩هـ، وفي منطقة حرات، وفي مدينتي زرنج والمحمدية في عام ٢٠٨هـ (وقد تفضل علينا بهذه المعلومات نيكولاس لوويك Nicholas Lowick). وقد لقب المأمون نفسه بلقب «خليفة الله» في رسالة أرسلها إلى طاهر (راجع كتاب «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٢١٥ وما يليها)، وقد أكد طاهر أن المأمون كان بالفعل خليفة الله (راجع كتاب «الأغاني»، المجلد العشرين، صفحة ٥٤). وقد وصفه الحسين بن الضّحّاك بلقب «خليفة الرحمن» (راجع كتاب «الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٣٠١)؛ وقد تحدث المأمون نفسه في خطبة تعيينه علي الرضا خلفًا له عن «خلفاء الله، وخليفته في أرضه» (راجع الملحق الرابع).

(٢٦) راجع كتاب «الأغاني»، المجلد التاسع عشر، صفحة ٧٤، وكتاب «نهاية الإرب في فنون الأدب»، للنويري، طبعة القاهرة، عام ١٩٢٣م، المجلد الخامس، صفحة ١٤٨، نقلًا عن أبي تمّام، وراجع أيضًا كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحة ٤٠٢ «فلما أفضى الله إلى أمير المؤمنين خليفته».

(٢٧) راجع الخطيب البغدادي، «كتاب تاريخ بغداد» صدر بالقاهرة عام ١٩٣١م، المجلد الرابع عشر، صفحة ١٧ «إن الذي بعث النبي محمدًا أعطى الخلافة للإمام المهتدي». وراجع أيضًا كتاب «الأغاني»، المجلد التاسع، صفحة ٢٨٤ «الله... خليفته»؛ وراجع أيضًا المجلد السابع صفحة ١٩٥ (حيث هو خازن الله في خلقه).

(٢٨) راجع أبي عبد الله محمد بن إسحاق بن عباس الفاكهي، «أخبار مكة»، مخطوطة ليدن، رقم ٤٦٣، الأوراق ٣٤٩ب، وانظر أيضًا «دراسة نقدية لكتاب أخبار مكة»، أطروحة رسالة دكتوراه بجامعة إكستر للدكتور فواز علي بن جنيدب الدهاس، نوقشت في عام ١٩٨٣م، صفحة ٢٦٣: هناك نقوش في منطقة بئر زمزم باسم المعتصم، ومن بعده المعتضد نصها: «أمر خليفة الله جعفر الإمام المتوكل على الله، أمير المؤمنين...»، وراجع أيضًا كتاب «الأغاني»، المجلد الثالث عشر، صفحة ٢١٢، وصفحة ٢١٠.

(٢٩) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١٤٧٥ «عبد الله وخليفته».

٨٦٥م[٣٠]، والخليفة المهتدي (ت. ٨٧٠م)[٣١]، والخليفة المعتمد (ت. ٨٩٢م)[٣٢]، والخليفة المعتضد (ت. ٩٠٢م)[٣٣]. وقد وصفوا العباسيين بأنهم خلفاء الله، وكذلك لقب به الخليفة الطائع[٣٤]، وغيرهم من خلفاء الدولة البويهية[٣٥]. ولُقب به

---

(٣٠) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١٥٤٦ «عبد الله وخليفته»، (وهناك تشابه شديد بين أسلوب هذه البيعة وأسلوب بيعة المنتصر). لاحظ الإشارة التي ظهرت في إحدى الوثائق التي صدرت في العام نفسه، والمتعلقة بالمستعين، إلى حقيقة أن الله قد جعل «خليفته لدينه عصمةً، وطاعة خلفائه فرضًا واجبًا على كافة الأمة»، المرجع السابق، صفحة ١٥٦٥.

(٣١) راجع كتاب «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة»، لابن تغري بردي، القاهرة ١٩٢٩م - ١٩٧٢م، المجلد الثاني، صفحة ٢٦٨، حيث قال أحد بني هاشم للخليفة: «أنت خليفة رب العالمين، وابن عم سيد المرسلين».

(٣٢) راجع مخطوطة «أخبار مكة» للفاكهي، الأوراق ٣٥٢ب، (وراجع أيضًا رسالة الدكتوراه التي أعدها الدهاس، صفحة ٢٧٢: «أمر خليفة الله أحمد الإمام، المعتمد على الله، أمير المؤمنين...») (وهو نقش في المسجد الحرام).

(٣٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٢١٧٧.

(٣٤) وُصف الخليفة الطائع بأنه «الإمام حُجَّة الله على خلقه، وخليفته في أرضه» في رسالة رسمية كتبها الصابي نيابة عنه (راجع كتاب «صبح الأعشى»، المجلد السادس، صفحة ٤١٣)، بينما وصفه عضد الدولة الذي كان يميل إلى تنمر الخليفة، لا إلى تملقه بأنه «خليفة الله في أرضه» لرسول فاطمي (راجع كتاب «الإعلام بأعلام بيت الله الحرام» للنهروالي، تحقيق: فستنفلد Wüstenfeld، صدر بمدينة ليبزج عام ١٨٥٧م، صفحة ١٦٨). والرأي الذي عرضه بوص في كتاب:

H. Busse «The Revival of Persian Kingship under the Būyids», in D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilization* 950-1150, Oxford 1973, p. 63,

الذي يقول بأن مفهوم عضد الدولة لهذا اللقب يناقض مفهوم الخليفة، والنظرية السائدة في الدولة الإسلامية... لكنه يتفق مع رأي الأمير في العلاقة بين الخلافة والملكية - لا يُعد هذا الرأي صائبًا.

(٣٥) راجع نماذج المراسلات في «رسائل» الصاحب بن عباد، تحقيق عبد الوهاب عزام، وشوقي ضيف، صدر بالقاهرة في عام ١٩٤٧م، صفحة ٢١ =

أيضًا الخليفة المقتدي في أواخر القرن الحادي عشر(٣٦)، والخليفة المستظهر في أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر(٣٧)، والخليفة المقتفي في منتصف القرن الثاني عشر(٣٨)، والخليفة الناصر في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر(٣٩)، والخليفة المستنصر في القرن الثالث

= «خليفة الله»، صفحة ٢٣ «خلفاء الله في أرضه». راجع أيضًا كتاب المؤيد الشيرازي «سيرة المؤيد» بتحقيق محمد كامل حسين، صدر بالقاهرة عام ١٩٤٩م، الصفحتين ٧٦، و١٥٤. ومن بين الألقاب العديدة التي أسبغها الخليفة على البويهي أبي كاليجار لقب «يمين خليفة الله» الذي ظهر تارة أخرى باسم «قاسم خليفة الله» في رسالة من المؤيد، وأنكر الداعية الفاطمي ـ المؤيد ـ أن الخليفة العباسي كان خليفة الله (فالحاكم الفاطمي هو خليفة الله عنده. راجع الحاشية رقم ٦١).

(٣٦) راجع:

Miles, *Rayy*, pp. 207f.

وراجع أيضًا «دراسة تحليلية وإحصائية للألقاب الإسلامية» بقلم محمد باقر الحسيني، مجلة سومر، العدد ٢٨ لعام ١٩٧٢م، صفحة ١٥٥.

(٣٧) راجع «فضائح الباطنية» للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، صدر بالقاهرة عام ١٩٦٤م، صفحة ١٦٩. وراجع أيضًا:

I. Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, Leiden 1916, p. 80,

والحواشي السفلية التي يحتويها أيضًا. وللاطلاع على معلومات حول الخليفة نفسه، وتلقيبه بلقب خليفة المؤمنين على دينار سُكَّ بتاريخ ٥٠٧هـ، راجع «دراسة تحليلية وإحصائية للألقاب الإسلامية» لمحمد باقر الحسيني، صفحة ١٥٥.

(٣٨) راجع كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحة ٣٩٧، حيث يَرِد خطاب من الخليفة للسلطان السلجوقي يتضمن لقب «معين خليفة الله» من بين ألقاب عديدة نُسبت للسلطان.

(٣٩) راجع كتاب «الألقاب الإسلامية» للدكتور حسن الباشا، صدر بالقاهرة عام ١٩٥٧م، صفحة ٢٧٨. وراجع الحاشية رقم ٥٣ أدناه، وكتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد الثامن، صفحة ٢٧٣ (حيث وُصف الخليفة الناصر بأنه خليفة الله في أرضه في خطاب من وزيره إلى المقطع، أمير البصرة)، والمجلد العاشر، صفحة ٢٨٦ (حيث وُصف بأنه «عبد الله وخليفته في العالمين»).

عشر[٤٠]. وهناك شواهد دلت على إطلاق لقب خليفة الله على العباسيين بصفة عامّة[٤١]. وكما كان الوضع في الدولة الأموية، عُدَّ لقب خليفة الله التوصيف الرسمي لرأس الدولة؛ لذلك كان يُستخدم في المكاتبات والمناسبات الرسمية[٤٢]. وقد أعاد المأمون سكّه على النقود، وتبعه في ذلك المقتدي[٤٣]. وفي

---

(٤٠) راجع كتاب «الألقاب الإسلامية» للدكتور حسن الباشا، صفحة ٢٧٨ «خليفة الله في أرضه، ونبيه في خلقه».

(٤١) راجع:

Tyan, Califat, p. 447n.

(حيث ورد أن العباسيين «خلائف الله»). وراجع أيضًا كتاب «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٢٤٠ ـ ٢٤٢. ويرى وات Watt أن قلة استعمال اللقب تحت حكم العباسيين قد تكون أمرًا صحيحًا، أو مغلوطًا فيه (انظر: ;«God's Caliph», p. 571 *Formative Period*, p. 84). فليس صحيحًا أن الخلفاء قد قللوا استخدامه، ولكن طبيعة ساحة الشعر هي التي تغيرت حينئذٍ؛ فالموضوعات التي كررها جرير والفرزدق نحّاها الشعراء الآخرون جانبًا لصالح الشعر الجديد. لذا، فإن حصيلة دواوين الشعر العباسي حَوَت إشارات قليلة للقب، مع أن مفهوم الخلافة الرسمي ظل كما هو.

(٤٢) راجع الحواشي السابقة رقم ١٨ وما بعدها، ورقم ٣٠ وما بعدها، ورقم ٣٤، ورقم ٣٨. وراجع الحاشية التالية رقم ٥٣، وانظر أيضًا:

E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, vol. II *(Sultanat et califat*, hereafter *Sultanat)*, Paris 1956; p. 116.

ووفقًا لما ورد في نموذج أورده القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى»، المجلد الثامن، صفحة ٣٢٥، جاء في خطابات أُرسِلت إلى الولاة وغيرهم بمناسبة تولية أحد الخلفاء الجدد أن الله قد اختص فلانًا بخلافته. ويشير بالمثل نموذج خطاب تهنئة الخليفة على توليه مقاليد عرش الخلافة إلى عبارة «خليفة الله»، وعبارة «خليفة من خلفائه» (المرجع السابق، المجلد الثامن، صفحة ٣٩٣ وما يليها، وصفحة ٣٩٨ وما يليها).

(٤٣) راجع الحواشي السابقة رقمي ٢٤ و٣٢، وكتاب «الألقاب الإسلامية» للدكتور حسن الباشا؛ حيث ترتبط بعض الاستشهادات الحديثة التي وردت فيها بالنقوش.

كتيب منسوب للجاحظ عن آداب التعامل في قصور الخلفاء، قيل إن الملوك يجب أن يُخاطَبوا بلقب خليفة الله، أو أمين الله، أو أمير المؤمنين[٤٤]. ويعني لقب خليفة الله اليوم ما كان يعنيه فيما سبق، وما سيعنيه لاحقًا، وكما أخبر أبو داود أبا مسلم[٤٥] «إننا لا نخرج على خلفاء الله». وقال أحد العباسيين إن «قبيلة مُضَر أنجبت رسول الله، وخرج من عندها كتاب الله، بل اصطفاها الله، وكان من ذريتها خليفة الله»، وأعلن ذلك بغية إثارة النزعة القبلية بين الجيوش العباسية[٤٦]. ولقب خليفة الله أيضًا هو لقب المهدي المنتظر في الأعمال الأدبية التي تتحدث عن اقتراب الساعة[٤٧]. ولكن هناك فرق واحد بين الأمويين والعباسيين؛ فبينما لا يبدو لقب خليفة رسول الله معروفًا للأمويين، فإنه بارز في عهد العباسيين. لذا وصف عبد الله بن علي الخلافة بأنها خلافة لرسول الله[٤٨]، ويتحدث بشار بن بُرد

---

(٤٤) راجع كتاب «التاج» المنسوب إلى الجاحظ، تحقيق: أحمد زكي باشا، صدر بالقاهرة عام ١٩١٤م، صفحة ٨٦.

(٤٥) راجع المرجع الثاني المذكور آنفًا في الحاشية رقم ١٩.

(٤٦) راجع السلسلة الثالثة من كتاب «تاريخ الطبري» صفحة ٣٦٦.

(٤٧) راجع كتاب «الفتن» لنعيم بن حمّاد، المكتبة البريطانية، المخطوطات الشرقية ٩٤٤٩، الأوراق ٨٤ أ (وندين بهذا المرجع لمايكل كوك لإمدادنا به). انظر أيضًا:

G. van Vloten, «Zur Abbasidengeschichte», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 52 (1898), p. 219,

وقد نقل مؤلف المرجع السابق عن المقريزي. وراجع «سنن ابن ماجه»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، صدر بالقاهرة عام ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣م، المجلد الثاني رقم ٤٠٨٤ (كتاب الفتن، الباب ٢٤). وراجع «مسند أحمد»، صدر بالقاهرة عام ١٣١٣هـ، المجلد الخامس، صفحة ٢٧٧.

(٤٨) راجع كتاب «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، صدر بالقاهرة عام ١٩٣٧م، المجلد الثالث، صفحة ٩ (نقلًا عن السولي).

في شعره للمهدي عن «خلافة أحمد»[٤٩]. وقد أخبر عبد الملك بن صالح الخليفة هارون أنه «خليفة الله ورسوله... في أمته، وأمينه على رعيته»[٥٠]؛ بل وإن المأمون تحدث عن «خلافة رسوله»[٥١]، بينما قيل عن المتوكل إطراءً عليه إنه «خليفة الله في عباده، وخليفة رسول الله في أمته»[٥٢]. وقد شاع بحلول عهد صلاح الدين الأيوبي أن يُقال: «الله ورسوله وخليفتهما»[٥٣]. ولم يكن بين العباسيّين استياءٌ من ذلك اللقب الذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا بادعائهم وِراثة الخلافة لقرابتهم من النبي؛ لذلك خص خطاب المأمون «خلافة رسوله، والقرابة به» بالذكر[٥٤]. والنقطة الجوهرية التي يتعين ملاحظتها في هذا المقام أنّه على الرغم من افتخار الخلفاء باستخلافهم من بعد رسول الله، فإنهم لم يفتُروا أن يعدّوا أنفسهم خلفاء لله بناءً على ذلك.

---

(٤٩) راجع كتاب «بشار بن برد»، المجلد الثالث، صفحة ٧٤.

(٥٠) راجع كتاب «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١٥٤. وفي نسخ أخرى عديدة من هذه الرواية، وُصف هارون بأنه «خليفة رسول الله»، وراجع أيضًا السلسلة الثالثة من كتاب «تاريخ الطبري»، الجزء الثالث، صفحة ٦٨٩؛ و«تاريخ الموصل» للأزدي، صفحة ٢٦٤؛ و«جمهرة خطب العرب» لأحمد زكي صفوت، صدر بالقاهرة عام ١٩٣٣م، المجلد الثالث، صفحة ٩١، ويشتمل الكتاب على العديد من المراجع.

(٥١) راجع كتاب «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٥٠٩.

(٥٢) راجع «الأغاني» المذكور سابقًا في الحاشية رقم ٢٨.

(٥٣) كتب القاضي الفاضل نيابة عن صلاح الدين في رسالة إلى ديوان الخلافة في بغداد في عهد الخليفة الناصر: «كل ذلك طاعة لله ولرسوله، ولخليفتهما.» راجع كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السابع، صفحة ١٢٧.

(٥٤) راجع كتاب «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٥٠٩؛ وقد أشار بشار في شعره إلى «ميراث النبي» أيضًا (المجلد الثالث، صفحة ٢٨٤).

ولم يكن العباسيون دون غيرهم هم من ادعوا أن خلفاءهم حازوا خلافة الله؛ فعندما استعمل الأمويون لقب الخليفة في الأندلس، فسرها الشعراء دونما إبطاء أنه خليفة الله، واستخدموا اللفظ في أشعارهم(٥٥). وقد أوضح الشيعة الإمامية أن أئمتهم «خلفاء الله في أرضه»(٥٦) على الرغم من أنهم يؤكدون حقهم في «خلافة رسول الله»(٥٧) كما هو متوقع. وبالمثل، عرّف الكتّاب

---

(٥٥) راجع كتاب «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٥٠٢ (نقلًا عن: Tyan, *Califat' p. 445n*)؛ وراجع أيضًا «دائرة المعارف الإسلامية» تحت عنوان khalifa، العمود ٩٤٣ ب، دون مَراجع. «كان عبد الرحمن الثالث خليفة الرحمن.» راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٥٢١؛ حيث ورد أن محمد بن عبد الرحمن هو «أمين الله».

(٥٦) راجع «الأصول من الكافي» للكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، المجلد الأول، صدر بطهران ١٣٧٧هـ/ ١٣٨١هـ، صفحات ١٩٣، و٢٠٠. وراجع أيضًا «الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد» للشيخ المفيد، ترجمة: أي. كي. إيه. هوارد I. K. A. Howard، صدر بلندن عام ١٩٨١م صفحات ١٩٦، و٤٦٢. راجع كتاب «كمال الدين، وتمام النعمة» لابن بابويه، تحقيق علي أكبر الغفاري، صدر بطهران عام ١٣٩٠هـ، بدءًا من صفحة ٤، حيث يُعَرّف آدم بأنه «خليفة الله»، وقد اشتُقت المذاهب الأساسية المتعلقة بالإمامة (ونطلق عليها هنا اصطلاح الخلافة) من تفسير الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. وقد ساق ابن شهرآشوب هذه الآية كدليل على ضرورة الإمامة (انظر «مناقب آل أبي طالب» صدر بالنجف عام ١٩٥٦م، المجلد الأول، صفحة ٢١١)، وروى روايات وأشعارًا عن الإمام عمومًا، وعن علي بن أبي طالب خصوصًا (من بين أمور أخرى) بأنه «خليفة الله في أرضه/ بلاده»، (صفحة ٢١٢، والمجلد الثاني، الصفحة ٢٦٢، والصفحة التي تليها).

(٥٧) راجع على سبيل المثال «الأصول من الكافي» للكليني، صفحة ٢٠٠؛ و«الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد» للشيخ المفيد، صفحة ٤٠١، وفي غيرها من المواضع؛ و«ديوان الشريف المرتضى» تحقيق رشيد الصفار، صدر بالقاهرة عام ١٩٥٨م، المجلد الأول، صفحة ٥٠، وصفحة ٤٩. والخلافة متمثلة بالطبع فيمن خلفوا النبي محمدًا ﷺ، عندما وُصف علي بن أبي طالب بأنه «الوصي»، مثلما كان يسوع بالنسبة لموسى وهكذا.

الذين ينتمون إلى الطائفة الإسماعيلية الشيعية الإمام على أنه نائب الله، ووريث رسول الله[٥٨]. ونادت إحدى الدويلات التي انشقت عن الطائفة الإسماعيلية، وهي السلالة الصفارية وفقًا لما سُك على العملات آنئذٍ، بأن عليًا خليفة الله[٥٩]. وقد دُعِي مؤسس الدولة الفاطمية رسميًا بلقب «خليفة الله على العالمين» ضمن المحاولة الفاشلة لإقامة دولة فاطمية في سوريا[٦٠]. وفيما بعدُ لُقب الخلفاء الفاطميون بخلفاء لله في الشعر والنثر[٦١]، بينما يبدو أن الشيعة الزيدية لم يستعملوا لقب خليفة الله

---

(٥٨) راجع كتاب «الرسالة في الإمامة» لأحمد بن يعقوب، تحقيق وترجمة إس. إن. مكارم S. N. Makarem بعنوان «المذهب السياسي للشيعة الإسماعيلية». وانظر:
The Political Doctrine of Ismā'īlīs, Delmar N.Y. 1977, fol. 86v,
حيث وُصف الإمام بأنه «خليفة الله تعالى في خليقته، ولرسوله في أمته»؛ وذُكرت فيه كلتا الآيتين (سورة البقرة: ٣٠) ـ ذكرناها سابقًا ـ والآية: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]، وهما تنصان على أن الله ﷻ جعل آدم وداود خليفتين له في الأرض. ولكن القاضي النعمان يغض الطرف عن هاتين الآيتين، وعن لقب الخلافة عند مناقشته لموضوع الإمامة في «دعائم الإسلام، وذكر الحلال والحرام»، تحقيق علي بن آصف أصغر فيضي، صدر بالقاهرة في الفترة بين ١٩٥١م ـ ١٩٦٠م، المجلد الأول، صفحة ٣٦ والصفحات التي تليها.

(٥٩) راجع:
S. M. Stern, «The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania», *Bulletin of the School of Oriental African Studies 23* (1960), pp. 72f.

(٦٠) راجع السلسلة الثالثة من «تاريخ الطبري»، صفحة ٢٢٢٣؛ وراجع أيضًا:
H. Halm, «Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)», *Die Welt des Islams* 10 (1979), p. 42.

(٦١) تشير رسالة أرسلها الخليفة الفاطمي العزيز إلى واليه على مصر، إلى الله «وخلفائه المصطفين» (راجع «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحة ٤٣٣)، وقد حمد فيها الله على أنه «حبا أمير المؤمنين، وانتخبه لخلافته، وجعله صفيه من خلقه، وأمينه على عباده» (المرجع السابق، صفحة ٤٣٤). وهكذا وُصف الخلفاء الفاطميون في الوثائق التي رواها القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى»، المجلد الثامن، =

مطلقًا[٦٢]. وفيما بين الخوارج، أكمل عبد السلام بن هاشم اليَشْكُري ما بدأه أبو حمزة بتعديد مثالب الخليفة المهدي بتعليق ساخر على أفعال «بدرت من شخص يدّعي أنه خليفة الله»[٦٣].

ولم تُثْنِ تلك السخرية العباسيين عن التمسك بلقبهم الرفيع بعدما انتقلوا إلى مصر المملوكية، حيث أشير إليهم بلقب «خليفة الله، ونائب الله»[٦٤]. وعندما طالب العثمانيون بالحكم،

= صفحتي ٢٣٧ و٢٤٠؛ والمجلد التاسع، صفحتي ٣٧٧ و٣٨٦. وقد أشار المؤيد داعي دعاة الفاطمية إلى الخليفة الفاطمي بقوله «خليفة الله» (راجع «ديوان المؤيد في الدين» تحقيق: محمد كامل حسين، صدر بالقاهرة عام ١٩٤٩م، القصيدة التاسعة عشرة، البيت الثالث والقصيدة الثانية، البيت ١٣٧ : «كطاعة الله على خليفته، والمصطفى على جميع أمته»). وشعر ابن هانئ يشير إلى خلفاء الله على الأرض بالمثل، انظر:
Tyan, *Sultanat*, p. 514n.

(٦٢) حتى البروفيسور ولفريد مادولنج W. Madelung لم يطلع على أي استشهاد زيدي (راجع الرسالة المؤرخة في ٧/٩/١٩٨٤م). وطوال الفترة التي شغلها الإمام الزيدي في الخلافة في اليمن، كان خليفة للأئمة الذين سبقوه (بمعنى وريثهم أو وكيلهم) (راجع: «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحتي ٤٧ و١٢٣؛ والمجلد السابع، صفحة ٣٣٤). ومع هذا، فإن الزيدية كانوا معتادين على فكرة أن أي شخص يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر «خليفة لله ولكتابه ولرسوله» (راجع الحاشية رقم ١٢ في خاتمة الكتاب).

(٦٣) راجع «تاريخ خليفة بن خياط»، تحقيق سهيل زكار، صدر بدمشق عام ١٩٦٧م/١٩٦٨م، المجلد الثاني، صفحة ٧٠٢. وقد وصف المهدي نفسه بأنه «خليفته»، أي خليفة الله، في رسالته إلى الخارجين عليه (المرجع السابق، صفحة ٧٠١).

(٦٤) راجع «زبدة كشف الممالك، وبيان الطرق والمسالك»، لغرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، تحقيق: بولس روايس P. Ravaisse، صدر بباريس عام ١٨٩٤م، صفحة ٨٩: «هو خليفة الله في أرضه، وابن عم سيد المرسلين، ووارث الخلافة عنه». وجاء ذكر هذا لأول مرة في:

Margoliouth, «The Sense of the Title *Khalīfa*», p. 327,
= Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 62,

أصبحوا بدورهم نواب الله[٦٥]. وفي هذه الأثناء تبنّى السلاطنة السلاجقة في الشرق استعمال اللقب[٦٦]، وكذا لم يتخلف عن استعماله السلاجقة في روما[٦٧]. وظل عالم كالطهطاوي يشير إلى الخديوي بأنه خليفة الله في أرضه في القرن التاسع عشر

= ووردت في المرجع الأخير عبارة «نائب الله في أرضه»، وانظر أيضًا:

Tyan, *Sultanat*, p. 239.

راجع أيضًا «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد الثامن، صفحة ١٠٨، حيث يوجّه الخطاب إلى السلطان المملوكي أشرف ناصر الدين وغيره بأنه «سيف خليفة الله» في رسالة من محمد الخامس من بني نصر، مكتوبة في ستينيات القرن الرابع عشر الميلادي. وورد في المجلد العاشر، صفحة ١٣٠، أن الخليفة المستعين في العهد الذي أُبرم عام ١٤١١م ذكر في رسالة منه إلى سلطان دلهي مظفر شاه [وهو محمد شاه الثاني] الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

(٦٥) راجع:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 62;

Arnold, *Caliphate*, ch. 11.

(٦٦) راجع «نصيحة الملوك»، الجزء الثاني، لأبي حامد الغزالي، تحقيق جلال الدين همائي، صدر بطهران عام ١٣٥١ (بالتقويم الشمسي)، صفحة ١٣١. وترجم إف. أر. سي. باغلي. كتاب الغزالي تحت عنوان Book of Councels for Kings، والترجمة صدرت بلندن عام ١٩٦٤م، ووردت فيه إشارة لهذا، صفحة ٧٧ (هذا الجزء من كتاب «نصيحة الملوك» هو انعكاس لآراء أحد المعاصرين للإمام الغزالي، ولم يكتبه الغزالي بنفسه). راجع:

P. Crone, «Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes?».

وسوف يُنشر هذا المرجع قريبًا بمعرفة هيئة *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*. انظر أيضًا:

A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981, p. 133 (فخر الدين الرازي).

(٦٧) راجع «الألقاب الإسلامية» للدكتور حسن الباشا، صفحة ٢٧٨.

بمصر[٦٨]، وقد ظهر التعبير أيضًا في أماكن أخرى. وبحلول القرن الثامن عشر صار يُستعمل كلقب ملكي في جزيرة جاوة بإندونيسيا[٦٩]، بينما تبنى الحُكام الأفارقة استعمال ألقاب كـ«خليفة الله تعالى في أرضه، وخليفة رب العالمين»[٧٠]. وقد كان الأمراء الهنود والمغاربة يحبون أن يصفوا أنفسهم بلقب «خليفة الله» و/أو «نائب الله»[٧١]. ومن الجلي أن فكرة كون الخليفة خليفةً لرسول الله لم تخطر لهم على البال. وقد مزج الحكام الأفارقة بين الألقاب لينجم عنها لقب أكثر رفعةً هو «خليفة رسول رب العالمين»[٧٢]، ولا يمكن الزعم بأن هذا اللقب قد حقق انْتشارًا واسعًا، وفيما يبدو أنه لم يصل إلى تلك المرحلة بعدُ. وقد صدرت تقارير في أيار/مايو عام ١٩٨٤م تفيد بأن الرئيس نميري يخطط لقلب نظام الحكم في السودان إلى

---

(٦٨) راجع «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، الطبعة الثانية، لرفاعة بك رافع الطهطاوي، صدر بالقاهرة عام ١٩١٢م، صفحة ٣٥٤ (وندين بهذا المرجع لواي. إم. شويري Y. M. Choueiri لإمدادنا به).

(٦٩) راجع:

M. B. Hooker, *A Concise Legal History of South-East Asia*, Oxford 1978, p. 72, cf. p. 50

(٧٠) راجع:

R. S. O'Fahey, «The Mahrams of Kãnem-Borneo», *Fontes Historiae Africanae:* Bulletin of Information, no. 6, December 1981, p. 23; R. S. O'Fahey and M. I. Abu Salim, *Land in Dãr Fũr*, Cambridge 1983, p. 30.

(٧١) راجع:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 62n; cf also Arnold, *Califate*, pp 116f.

(٧٢) راجع:

O'Fahey and Abu Salim, *Land in Dãr Fũr*, p. 30.

جمهورية إسلامية يحكمها بصفته «خليفة الله في الأرض»[(٧٣)].

ونوجز بقولنا إنه منذ عهد عثمان بن عفان وصولًا إلى الرئيس نميري، أو بعبارة أخرى منذ عام ٦٤٤م حتى عام ١٩٨٤م والمسلمون على اختلاف خلفياتهم السياسية والدينية، والجغرافية والعِرْقية يرون لقب «الخليفة» مرادفًا للقب «خليفة الله»؛ أي نائبًا عن الله. لذا يبدو من المنطقي استنتاج أن هذا هو مدلول اللقب منذ بداية استخدامه. وهذا بينما لا يبدو من الملائم افتراض أن معنى اللقب قد تغير خلال الاثني عشر عامًا التي تقع بين عامي ٦٣٢م و٦٤٤م، ثم ثبت المعنى على مدلول واحد لثلاثة عشر قرنًا تالية. ولكن إن كان اللقب يعني النائب عن الله منذ ظهوره، فالشيعة ليسوا مخطئين تمامًا في ادعائهم بأن رأس الدولة الشرعي (أيًا كان ذلك الشخص في نظر الأطراف الكثيرة في الساحة وقتئذٍ) قد ورث كل ما للنبي من سلطة سياسيةٍ ودينية. ومما لا ريب فيه أن الخليفة السني كان سيتنازل بذلك عن سلطته الدينية للعلماء في اللحظة التي يتنازل فيها عن سلطته السياسية للسلاطين الآخرين؛ ولكن لا يمكن أن يكون هذا هو الحال الذي بدأت عليه الأمور.

ويبدو هذا الاستدلال بيّنًا للغاية بصورة قد تجعل القارئ يتساءل بشغف عما جعله يكاد لا يظهر في الإنتاج الفكري الأدبي[(٧٤)].

---

(٧٣) راجع:

R. Hall, «Islamic zeal plunges Sudan into new turmoil», *The Observer*, Sunday 20 May 1984, p. 6.

(٧٤) راجع:

P. Crone and M. Cook, *Hagarism*, cambridge 1977, pp. 28,178;

تجنب تيان الإشارة إلى ذلك، مع أنه كاد يشير إليه.

ونجيبه بأن ذلك يرجع إلى أن علماء السنة زعموا أن مدلول لقب الخليفة قد تغير في الاثنتي عشرة سنة التي تقع بين عامي ٦٣٢م و٦٤٤م، أي أن لقب الخليفة كان يعني «خليفة رسول الله»، أي المُستخلَف من بعده، ولم يكن يعني خليفة الله. ويُقال إن اللقب الذي اختص أبو بكر، الخليفة الأول، نفسه به هو «خليفة رسول الله»، والشواهد التي تؤكد ذلك مرتبطة في المراجع بحوادث عارضة تذكّرنا بأن هذا اللقب هو الذي اختاره أبو بكر بنفسه[٧٥]. وعندما خاطبه الناس بلقب «خليفة الله» (لدى تنبؤهم بطريقة أو بأخرى بادعاءات الأمويين)، رفض أبو بكر هذا اللقب رفضًا قطعيًا؛ قائلًا إنه خليفة رسول الله فحسب، وإنه راضٍ به تمام الرضا[٧٦]. وهناك قصة مشابهة وردت عن عمر بن

---

(٧٥) يُشار لأبي بكر الصديق ويُخاطب بلقب «خليفة رسول الله» في السلسلة الأولى من كتاب «تاريخ الطبري»، صفحتي ١٨٥٠ و٢٧٥١. راجع أيضًا كتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد، صدر ببيروت عام ١٩٥٧م - ١٩٦٠م، المجلد الثالث، صفحة ١٨٤، وصفحة ١٨٧ (ذُكر ذلك مرتين)، وفي المجلد الثامن، صفحتي ١٤٨ و٤٧٠؛ وكتاب «تاريخ مدينة دمشق» لابن عساكر، تحقيق صلاح الدين المنجد، المجلد الأول، صدر بدمشق عام ١٩٥١م، صفحة ٥١١؛ و«الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، صفحة ٢٠؛ و«أخبار القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٥٧؛ وكتاب «الأغاني»، المجلد السابع عشر، صفحة ٣٦٠؛ و«العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ٦٦؛ و«صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحة ٣٢٧، وصفحة ٣٨٣، والصفحة التي تليها؛ وغيرها من المراجع.

(٧٦) وردت هذه الرواية في كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الأول، تحقيق محمد حميد الله، صدر بالقاهرة عام ١٩٥٩م، صفحة ٥٢٩؛ وكتاب «الطبقات» لابن سعد، المجلد الثالث، صفحة ١٨٣؛ و«مسند أحمد»، المجلد الأول، صفحة ١٠؛ وفي غيرها من المراجع التي تعتمد على رواية نافع بن عمرو عن ابن أبي مليكة، وهو راوية مكي توفي عام ٧٣٥م بعد قرن كامل من وفاة الخليفة أبي بكر ذاته.

الخطاب[٧٧]، وتخبرنا رواية أخرى أن «عُمر قد سئم مخاطبته بلقب «خليفة خليفة رسول الله»، وطلب من الناس مخاطبته بلقب «أمير المؤمنين» بدلًا من ذاك[٧٨]. وبناءً على ما سبق يمكن أن يستنتج المرء أن مدلول اللقب استقر على «خليفة رسول الله».

ويتفق عمليًا كل الباحثين المعاصرين مع مفهوم علماء السنة للقب الخليفة كخليفةٍ لرسول الله دون أدنى ذرة من تردد أو تفكر[٧٩]. وهذا يسلط الضوء على مسألة حمل لقب الخليفة لاحقًا من منظور مغاير تمامًا. فالأمويون، كما ينبغي علينا أن نستنبط، غيروا اللقب (مثلما نقلوا العاصمة، وقلبوا نظام الخلافة إلى النظام الملكي وغير ذلك)[٨٠]. ولم يرث الخلفاء السلطة

---

(٧٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الأولى، صفحة ٢٧٤٨، والصفحة التي تليها، عن جابر الجعفي، وهو راوية كوفي توفي زهاء عام ٧٤٨م.

(٧٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الأولى، صفحة ٢٧٤٨؛ و«أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الأول، صفحة ٥٢٨. وقد أُدمِجت هاتان الروايتان في الرواية التي وردت في نسخة مارجوليوث Margoliouth من كتاب «رسائل بديع الزمان» في كتابه. راجع:
«The Sense of the Title *Khalīfa*», pp. 323f.

(٧٩) حتى وإن رفض وات وباريت Paret الرواية التي تقول إن أبا بكر رفض لقب خليفة الله، ولكن لم يتفكر أيهما في إمكانية أن يكون المقصد الكلي من تشريفه بلقب خليفة رسول الله هو الحط من قدر اللقب المناظر. انظر:
Watt, «God's Caliph», p. 568; Paret, «Halīfat Allāh», p. 228
والرأي الذي طرحه وات في كتابه *Formative Period*، صفحة ٦٩ - أن ابن أبي مليكة لفق هذه الرواية لتنتشر وتهدم ادعاء الأمويين بالعقوبة الإلهية للزبيريين لصالح حكمهم، وهم من كان أبو مليكة من أتباعهم - يُعد رأيًا غير مقبول؛ لأن عبد الله بن الزبير ذاته عُرف بلقب «خليفة الرحمن». راجع الحاشية رقم ١٤.

(٨٠) بالفعل غيروا اللقب كي يطبقوا النظام الملكي في الحكم كما قال روتر Rotter في كتابه. انظر:
= *Bürgerkrieg*, pp. 35f., 248.

الدينية في واقع الأمر، وإنما كان ذلك مجرد ادعاء من الأمويين. وقد يزعم أحد بأن الأمويين «عندما اتخذوا لأنفسهم ذاك اللقب الطنان كانوا يهدفون فحسب إلى الإشارة إلى السلطة المطلقة للحاكم»[٨١]. وعلى الرغم من أن الباحثين المعاصرين نادرًا ما يصلون إلى هذا الحد من الجدل، فإن مصداقية ادعاء العلماء بما يعنيه لقب الخليفة تُقوض من أساسها؛ إذ إن البراهين الواضحة على وجود مفهوم محدد للسلطة في الإسلام تتحول إلى إشارات إن دلت فإنما تدل على قدر قليل من شغف الأمويين بالأمور الدنيوية، أو على تنامي سلطة الخلافة عمومًا[٨٢].

ولذا، فمن المنطقي أن نرفض ادعاء أولئك العلماء. وإن

= ويرفض روتر مصداقية البيت المنسوب إلى حسان بن ثابت، الذي يطلق فيه على عثمان بن عفان أنه «خليفة الله»، ويرجع تاريخه إلى الفتنة الثانية (راجع تحقيق دكتور وليد عرفات، صفحة ٢٦٧، والصفحات التي تليها). وينكر روتر أن اللقب قد اتخذه معاوية لنفسه حين أوشك عهده على الانتهاء، ومن المحتمل أنه فعل هذا ليبرر اختياره لخليفته. وبرغم أننا لا نرغب في الدفاع عن مصداقية أي شعر لحسان بن ثابت، فإن عثمان بن عفان أشير إليه بأنه «خليفة الله» في مواضع أخرى عديدة كما تقدم، بينما يظهر معاوية حاملًا هذا اللقب في قصيدة كتلك التي قيلت في مدح زياد بن أبيه بمناسبة تعيينه واليًا على البصرة عام ٤٥هـ/ ٦٦٥م بعد تولي معاوية عرش الخلافة بأربع سنوات. ومن البديهي أن تواريخ هذه الاستشهادات يمكن التشكيك فيها. وبلا شك، لولا العملات النقدية التي سكها الخليفة عبد الملك، لرُفضت كل الشواهد الأموية للقب خليفة الله؛ لأنها انعكاسات للمفهوم الذي ساد العصر العباسي. ولكن إن كان الدليل قويًا بما يكفي لقبول أن معاوية اتخذ اللقب، فإنه سيكون مقبولًا ليدلل على أن عثمان لُقب به أيضًا.

(٨١) راجع:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 61.

(٨٢) راجع الأعمال المذكورة في مقدمة الكتاب، الحاشية رقم ٢.

أخذ لقب خليفة الله على محمل الجد، فإنه لن يدع مجالًا لادعاء هؤلاء العلماء، فإن كان الله يبسط مشيئته باستعمال الخلفاء في كل وقت وحين، فليس هناك ما يدعو لطلب المشورة من العلماء الذين يتذكرون ما قاله أي نبي فيما مضى. وقد أخذ الأمويون لقب خليفة الله على محمل الجد، حيث عدوا أنفسهم نوابًا عن الله في الأرض بكل ما يقتضيه المعنى الحرفي للكلمة، كما برز جليًا في رسالة طويلة كتبها الوليد بن يزيد(٨٣). ولأن هناك اعتقادًا بأن الله ﷻ استخلفهم في الأرض، فإن لقب «أمين الله» هو لقب آخر كثيرًا ما تردد منذ خلافة عثمان بن عفان وما بعدها(٨٤). ولذا لا يندهش المرء حين يعلم أن لقب خليفة الله مرفوض من أغلبية العلماء(٨٥)؛ لأن خلفاء الله

---

(٨٣) راجع الملحق الثاني.

(٨٤) راجع «ديوان حسان بن ثابت»، القصيدة رقم ١٦٠، البيت الثاني («عثمان»)؛ و«تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٢٠٨؛ و«الأغاني»، المجلد الثاني عشر، صفحة ٧٤ («معاوية»)؛ و«ديوان جرير»، صفحة ٣٥٥؛ و«ديوان الراعي النميري»، البيت الثاني والخمسين في القصيدة السادسة عشرة؛ و«مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الثالث، المقطع ٢٠٦٧، وهو ما ورد في المجلد الخامس، صفحة ٣٠٨، والصفحة التي تليها؛ و«ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٥٣٤ و٨٤٥ («هشام»)؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٥٠ («خازن الله في بلاده، وأمينه على عباده»)؛ و«تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٧٦٥ (الوليد بن يزيد بن عبد الملك). وللاطلاع على العديد من الاستشهادات في العصر العباسي، راجع الكتاب التالي، الفصل الرابع، الحاشية رقم ١٣٨.

(٨٥) راجع كتاب «الأحكام السلطانية»، للماوردي، وقد حققه بالإنكليزية:

M. Enger, Bonn 1853, pp. 22f.

E. Fagnan (tr.), *Mawerdi, les statuts gouvernementaux*, Algiers 1915, pp. 29f.

وكالعادة يستخدم ابن الفراء كلمات وعبارات مشابهة لكلمات الماوردي وعباراته رغم أنه أقل معارضةً. راجع كتابه «الأحكام السلطانية»، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، =

والعلماء كانوا خصومًا لبعضهم. وعلى النقيض، فإن لقب خليفة رسول الله هو توصيف أكثر اعتدالًا، ولا علاقة له بهداية المسلمين كما أشار ناغل (Nagel)[٨٦]، مما يعني أن خلفاء رسول الله يمكنهم التعايش مع العلماء. وبما أن الخلفاء كانوا موجودين قبل العلماء، فإن المرء يجد نفسه مدفوعًا إلى الظن بأن العلماء لا الخلفاء هم من غيّروا المعنى الأصلي للقب، أو بتعبير مُغايِر أن العلماء أضفوا على اللَّقب معنًى مختلفًا كي يُفسِحوا المجال لأنفسهم[٨٧]. وهذا الظن يرتكز على ثلاث نقاط نوضحها في السطور التالية.

= صدر بالقاهرة عام ١٩٦٦م، صفحة ٢٧، وراجع أيضًا ابن خلدون في «المقدمة»، التي تمثل الجزء الأول من كتاب «العِبَر»، طبعة بولاق، عام ١٢٤٨هـ، صفحة ١٥٩، والصفحة التي تليها، وانظر أيضًا:

Lambton, op cit., pp. 142, 186.

وقد ذكر الماوردي أن أغلبية العلماء يُحرِّمون هذا اللقب؛ لأن الله ليس بغائب، ولا هو بميت ﷺ لكن بعضهم أباح استعماله. ومن الواضح أن العلماء الأوائل عارضوه؛ لأنه يضفي على صاحبه قداسة مبالغ فيها، فخلفاء الله الوحيدون هم داود وغيره من الأنبياء، كما قالها العُمَران صراحةً. راجع:

Margoliouth, «The Sense of the Title *Khalīfa*», p. 324;

وراجع أيضًا ما كتبه ابن عبد الحكم في كتابه «سيرة عمر بن عبد العزيز»، صفحة ٥٤؛ وانظر آيات الذكر الحكيم المذكورة آنفًا، وهي الآية ٣٠ من سورة البقرة، والآية ٢٦ من سورة ص. وهذه المناقشة قد طُرحت في الأعمال الأدبية الحديثة، وأورد البغوي أن الإشارة إلى آدم وداود ـ النبيين ـ بلقب خليفة الله دون غيرهما ممن جاء بعدهما كانت منطقية (راجع «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد الخامس، صفحة ٤٤٥، حيث أعيد طبع فقرة الماوردي).

(٨٦) راجع:

Nagel, *Rechtleitung*, p. 33.

(٨٧) يشك موروني Morony على نحو مبرر في أن الأدبيات الإسلامية الحديثة واقعة تحت تأثير الدوائر المعارضة للحكم الاستبدادي في المجتمع الإسلامي قديمًا، الذي تبدو تفسيراته وكأنها سادت العالم النظري». راجع:

M. G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984, P. 580.

أولاهم، أن من عُرف عنهم رفض لقب خليفة الله هم أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز، والعلماء، أو بعبارة أخرى عُرف هذا الرفض عن العلماء والخلفاء المقربين إليهم. والروايات المنسوبة للخليفتين الأول والثاني، والخليفة عمر بن عبد العزيز غالبًا ما يَقُصُّها العلماء أنفسهم، لا سيما عندما تكون تلك الروايات متعلقة بمسائل ذات دلالات مذهبية أو تشريعية. فلِمَ ينبغي أن تكون الروايات المتناقلة عن طبيعة الخلافة استثناءً؟

ثانيتهم، تزعم مصادرنا أن أبا بكر وعمر قد رفضا لقب خليفة الله، مفضلين لقب خليفة رسول الله، وورد في المراجع أثر ضعيف مفاده أن عمر كان يقصد أن يعلِّم الناس أن لقب الخليفة يعني الوريث. وبعبارة أخرى، يبدو أن لقب خليفة رسول الله مطروح في سياق يموج جدلًا.

وثالثتهم، إن كانت الخلافة تعني وراثة رسول الله، والاستخلاف من بعده، فلِم تلاشى لقب خليفة رسول الله نوعًا ما؟ فعقب عهدي أبي بكر وعمر اختفى اللقب ليظهر في أوائل العصر العباسي، وبعبارة أخرى لم يظهر حتى تبوأ العلماء مكانة عالية في قصور الخلافة في ظل نظام للحكم يرتكز على قرابة رسول الله. وحتى في ذلك الحين، لم يبرز اللقب على الساحة بين الخلفاء أنفسهم.

ينبغي لنا أن نؤكد أن معارضة استخدام لقب خليفة الله لم تشمل كل العلماء، وعلى أقل تقدير حدث ذلك قبل فوزهم في معركة الاستحواذ على السلطة الدينية. حتى إن الغزالي، وهو أحد علماء السنة البارزين، قَبِل خليفة المسلمين في عصره على

أنه نائب الله في الأرض[٨٨]. ومن الواضح أن ذلك الرفض القاطع يتناسب مع كون اللقب جزءًا لا يتجزأ من التراث. ولكن العلماء نجحوا بالفعل في تجريده من أفضليته التاريخية، أو بالأحرى يمكن القول بأنهم نجحوا في إعادة كتابة التاريخ. فلما أرجعوا مفهومهم للقب الخلافة إلى الخليفتين الأول والثاني، ونسبوه إليهما، أبرزوا جانبًا لا يروق لهم من جوانب العصر الحديث باعتباره انحرافًا عن ماضٍ مقدس. فعل العلماء ذلك مرارًا وتكرارًا، وفي غمرة قيامهم بهذا نجحوا في إبراز صورة الأمويين كحكام دنيويين غير مُبالِين بالإسلام، أو حتى معادين له، ومرة بعد أخرى يؤدي جنوح الأمويين باستمرار عن الأعراف الدينية المتعارف عليها إلى تثبيت تلك الصورة السلبية عنهم. وعلى النقيض مما يُتناقل على الألسن عادةً، كانت تلك الحيلة هي التي أدّت إلى ظهور الأمويين بذلك المظهر السلبي في المراجع والأدبيات، ولم يكن هذا المظهر السلبي ناجمًا عن عدائية العباسيين لكل ما هو أموي؛ لأن المراجع نفسها لم تكن محابيةً للعباسيين ـ والأكثر من ذلك ـ كانت الحملة الوحشية التي تعرض لها الأمويون كاسحة بدرجة عجزت عن تصوير تغيير نظام الحكم؛ بمعنى أن هذه الصورة السلبية لم تكن أمرًا جديدًا أُضيف إلى المجلدات بعد عام ٧٥٠م كمراجعة لأحداث التاريخ

---

(٨٨) للاطلاع على موقف العلماء عامة، راجع الحاشية السابقة رقم ٨٥. ولمعرفة موقف الغزالي خاصةً، راجع الحاشية رقم ٣٧ (وقارن بينها وبين الحاشية رقم ٦٦ التي ورد فيها أن الكاتب الذي عاصر الغزالي قد نسب هذا اللقب إلى السلطان، وليس إلى الخليفة). وقد أقر ابن خلدون أيضًا بأن «السياسة والملك هي كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد؛ لتنفيذ أحكامه فيهم». راجع «مقدمة ابن خلدون»، صفحة ١٢٠.

الموروث. ومن الطبيعي أن نجد روايات تعكس كره العباسيين لنظام الحكم البائد، وبالمثل هناك روايات يظهر فيها الأمويون من منظور إيجابي؛ ولكن هذه ظاهرة هامشية لا تؤثر كثيرًا في مفهوم القارئ عن هؤلاء الخلفاء. يظهر التحيز الحقيقي من ناحية العلماء الذين نقلوا إلينا الماضي، وليس الخلفاء الذين اعتلوا سدة الحكم حينما كان العلماء منغمسين في هذه المسألة. واليوم، لأن التحيز أصبح متغلغلًا في الفكر، فإنه لمن العسير على المرء أن يتخلى عنه، بيد أنه لن يفيدنا رفع بعض الظلم عن إحدى الفئتين؛ فالمسألة ليست متعلقة بكون الأمويين مذنبين أكثر أو أقل مما نسب إليهم (بافتراض أنهم بمثل السوء الذي يجنح الحكام إليه)، وإنما تتعلق المسألة بحقيقتهم التاريخية التي ينسبها العلماء إليهم. وللإجابة عن هذا التساؤل، وللعثور على تفسير للأسباب التي دفعت العلماء لرؤية التاريخ مثلما حدث، علينا أن نقرأ كتابات العلماء دون أن نعتنق وجهات نظرهم تلقائيًا. وبما أن غالبية مصادرنا ترجع إليهم، فإن ذلك يصعب تحقيقه. ورغم ذلك، فإننا نأمل أن نثبت في السطور التالية أن تلك الحيادية في المتناول.

الفصل الثاني

تصوّر الأمويين للخلافة

لقد أثبتنا في الأقسام السابقة أن لقب الخليفة كان يعني في الأصل «نائب الله في الأرض»، وأن هذا هو مدلوله عند الأمويين. وسوف نفصِّل الآن القول في تصور الأمويين لمهام الخلافة، مع التنويه على نحو خاص بوجهات نظرهم في العلاقة بينهم وبين النبي.

من الحقائق المذهلة أنه لم يرد إلينا أي دليل خطي من العصر السفياني فيه ذكرٌ لرسول الله قط، ولم تشِر مخطوطة واحدة إليه. وقد أظهرت النقوش العربية على مسكوكات العرب الساسانيين اسم الله وحده دون رسوله. أما النقود المعدنية البرونزية عند العرب البيزنطيين التي يظهر عليها نقش «محمد رسول الله» ـ والتي نُسبت فيما سبق إلى العصر السفياني ـ فقد تغيَّر تاريخها الآن، وأصبحت تُعزى إلى عصر الدولة المروانية[1]. حتى إن شاهدي القبر اللذين بقيا حتى وقتنا هذا،

---

(١) راجع:

M. Bates, «The «Arab-Byzantine» Bronze Coinage of Syria: an Innovation by 'Abd al-Malik», in *A Colloquium in Memory of George Carpenter Miles*, New York 1976, p. 23.

وتلك الدراسة التي تعيد النظر في تأريخ ووكر Walker ذات صلة بالعملات التي =

ويرجع تاريخهما إلى ما قبل عصر الدولة المروانية، لم يُنقش عليهما لفظ «الرسول» على الرغم من ذكر اسم «الله» عليهما[2].

= تحوي نقوشها كلمات «خليفة الله»، وتلك التي ورد فيها أيضًا عبارة «رسول الله». أما روتر فلم يأت على ذكر هذا الأمر في كتابه *Bürgerkrieg*، ولكن هذا يؤثر في صحة استنباطاته التي عرضها في صفحة ٣٤، والصفحة التي تليها، حيث يتبنى وجهة النظر القائلة بأن معاوية هو من صك تلك العملات. ومن البديهي بالطبع أن المؤلف المجهول لـ *Maronite Chronicle* الذي كتبه في منتصف ستينيات القرن السابع كان يعلم أن معاوية قام بسك نقود من الذهب والفضة، ولكنها لم تلقِ رواجًا بين أهل الشام لعدم وجود صليب عليها. راجع:

Th. Nöldeke,«Zur Geschichte der Araber im 1. Jahr. d. H. aus Syrischen Quellen», *Zeitschrift der Deutschen Morgenldndischen Gesellschaft* 29 (1875) p. 96.

ولكنه لم يقل شيئًا عن الكلمات التي تضمنتها النقوش على هذه العملات، ولم يُشر بأي حال من الأحوال إلى العملات البرونزية.

(٢) راجع «دراسات في تاريخ الخط العربي»، لصلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧٢م، صفحتي ٤١ و١٠٤. وكما هو متوقع، فإن الدلائل الموثقة الموجودة في المصادر الأدبية أقل تحفظًا؛ لذا رُوي أن ختمي كل من علي ومعاوية على رسائل الصلح المتبادلة بينهما حملا نقشًا نصه «محمد رسول الله». راجع:

M. Hinds, «The Siffin Arbitration Agreement», *Journal of Semitic Studies* 17 (1972), p. 104.

ومن الثابت أن النبي ذاته (ﷺ) كان يمتلك خَتمًا عليه هذا النقش، حيث انتقل منه لخليفته أبي بكر، ثم إلى عمر وعثمان (راجع صحيح مسلم بن الحجاج، صدر بالقاهرة عام ١٩٢٩م/ ١٩٣٠م، المجلد الرابع عشر، صفحة ٦٧، والصفحة التي تليها («لباس الواعظين»). وهذه المعلومات يمكن عدم الأخذ بها بالطبع، ولا يمكن أيضًا الأخذ بالمعلومات المتناقضة عن أختام الخلفاء التي ورد ذكرها في كتاب المسعودي «التنبيه والإشراف»، تحقيق إم. جيه. دو جوج M. J. de Goeje، صدر بليدن عام ١٨٩٤م، بنهاية كل عصر. ويفترض كتاب «العقد الفريد» أن الخليفة الأول (أو على الأقل الخليفة العباسي الأول) الذي كان يمتلك خَتمًا يشير إلى أن محمدًا رسول الله هو الخليفة الواثق، وهو ذلك النقش الذي أصبح شائعًا منذ عهد الخليفة الراضي فصاعدًا (راجع المجلد الخامس، صفحة ١٢٢، وصفحة ١٢٩، والصفحات التي تليها)؛ ولكن المعلومات التي وردت في كتاب القلقشندي «صبح الأعشى»، المجلد السادس، صفحة ٣٥٤، والصفحة التي تليها تلقي بالشكوك على ذلك أيضًا (والختم الوحيد المُشار إلى أنه يحمل نقشًا بأن محمدًا رسول الله في هذا المرجع هو ختم القاهر).

وبالمثل لم يُكتب لفظ «الرسول» على النقش التاريخي بالصخرة التي تقع على جانب أحد السدود التي يرجع تاريخ بنائها إلى عهد معاوية بن أبي سفيان بالطائف[٣]. ففي العصر السفياني، لم يكن للنبي فيما يبدو أي دور ملموس. ولا يعني هذا أن النبي لم يكن ذا شأن في العصر السفياني، ولكننا لا نستطيع تحديد المكانة التي كان (النبي) يشغلها في هذا العصر بوضوح[٤]، لكن المرجح أنه لم يكن له دور في التشريع السياسي في العصر السفياني. ويشير أيضًا حمل لقب الخلافة في العصر السفياني إلى الرأي نفسه؛ مثل مقولة: «الأرض لله، وأنا خليفة الله»، التي رُويت عن معاوية[٥]. من هذه الزاوية، لم تكن المكانة التي كان النبي يتمتع بها على قدر كبير من الأهمية.

وقد تغير كل هذا تغيرًا جذريًا مع بزوغ فجر الدولة المروانية. ففي عام ٦٨٥م الموافق عام ٦٦هـ، سُكت العملة المعدنية الأولى التي حمل نقشها عبارة «محمد رسول الله» في نيسابور بفارس، وقد سكها حاكم مُوالٍ للزبير[٦]. وفي عام

---

(٣) راجع:

G. C. Miles, «Early Islamic Inscriptions Near Ṭā'if in the Ḥijāz», *Journal of Near Eastern Studies* 7 (1948);

وأعيد نشر محتوى هذا المرجع بتعديلات بسيطة في كتاب «دراسات في الخط العربي» للمنجد، صفحة ١٠٢، والصفحة التي تليها.

(٤) راجع:

Crone and Cook, *Hagarism*, part 1.

(٥) راجع الفصل السابق.

(٦) راجع:

Walker, *Catalogue*, vol.1, p. 97.

٦٩٠م الموافق عام ٧١هـ أعيد النقش نفسه على درهم آخر للعرب الساسانيين، وقد سُك في المدينة نفسها، وقام بسكه في هذه المرة أحد الموالين لبني أمية[٧]. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، أصبحت عبارة «محمد رسول الله» في نقوش المسكوكات العربية علامة مميزة لها[٨]. أضف إلى ذلك أن محمدًا والمسيح قد أشير إليهما على أنهما نبيّا الله في النقشين المطولين المحفورين على الممرات المقنطرة الحجرية الثمانية الأضلاع لمسجد قبة الصخرة في القدس[٩]. وفي ظل حكم عبد العزيز بن مروان أو

---

(٧) راجع:

Walker, *Catalogue*, vol. 1, p. 108.

(٨) ويظهر ذلك النقش على التوالي على النحو الآتي:

(أ) على نمط النوع «ب» كتقليد للعملة الرومانية الصوليداي التي سُكت في دمشق في عام ٧٢هـ أو ٧٣هـ أو كليهما. راجع:

G. C. Miles, «The Earliest Arab Gold Coinage», *American Numismatic Society Museum Notes* 13 (1967), p. 227;

(ب) الدراهم التي سُكت مؤقتًا في دمشق في عام ٧٣/ ٧٥هـ. راجع:

Walker, *Catalogue*, vol. 1, pp, 23-5; Salmān, «Dirham nâdir».

(ج) دينار الخليفة عبد الملك بن مروان عام ٧٤/ ٧٧هـ. راجع:

Miles, *op. cit.*, pp. 212-14,

(د) العملات ذات النقوش التي ظهرت فيما يبدو عام ٧٧هـ في صورة دنانير، وفي عام ٧٨هـ في صورة دراهم، ووجدنا عليها ثلاثة أنواع من النقوش: «لا إله إلا الله»، و«محمد رسول الله الذي أرسله بالهدى ودين الحق؛ ليُظهره على الدين كله»؛ (مصداقًا لما ورد في الآية ٣٣ من سورة التوبة)، ولسورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾. راجع:

Walker, *Catalogue*, Vol. II, p. vii.

(٩) راجع:

C. Kessler, «al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration», *Journal of the Royal Asiatic Society* 1970, pp. 4, 8.

فيما بين عام ٦٨٥م الموافق ٦٥هـ وعام ٧٠٤م وما تلاه الموافق ٨٥هـ وما تلاه، ظهرت عبارة «محمد رسول الله» لأول مرة في مصر في برديات التشريفات الرسمية[(١٠)]. وبالمثل، رُوي أن عبد العزيز قد أصدر أوامره بكسر كل الصلبان، وتثبيت لافتات على أبواب الكنائس بمصر مكتوب عليها: «محمد رسول الله الأعظم، وعيسى رسول الله» ولافتة أخرى تحمل الآية: «لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد»[(١١)].

وعلى الرغم من فكرة السفيانيين عن محمد، أقر المروانيون أنه المنبع الأساسي لعقيدتهم. ولكن يتضح من سياق الأحداث التي أعلنوا فيها تأكيدهم على مكانته كرسول ونبي أن ما يثير عزيمتهم وهممهم هو رغبتهم في إعلاء شأن الإسلام فوق كل الديانات الأخرى (لا سيما المسيحية)، أكثر من رغبتهم في تأكيد علو شأن الرسول باستمرار في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن تصاعد الدور النبوي المتكامل لمحمد باعتباره منبع العقيدة كان سيتسبَّب بالفعل في تقويض دور الخلفاء على المدى

---

(١٠) راجع:

Corpus Papyrorum Raineri Archiducis Austriae, III Series Arabica, vol. *I/2*, ed. A. Grohmann, Vienna 1924, nos. 1-11, pp. 3-12; A. Grohmann, «Zum Papyrusprotokoll in früharabischer Zeit», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 9 (1960), pp. 13f.

(١١) راجع «سير الآباء البطاركة» لساويرس بن المقفع، تحقيق سي. إف. سيبولد C. F. Seybold، صدر بهامبورج عام ١٩١٢م، صفحة ١٢١، والصفحة التي تليها، وحقق سيبولد نسخة أخرى من المرجع في:

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script. arab., ser iii, p, fasc. 1-2, Beirut, Paris and Leipzig 1904-10, p. 131.

والمرجع الأصلي يصف النبي (ﷺ) بأنه «الرسول الكبير الداعي لله».

البعيد كما سيأتي ذكره، فإنه أدى على المدى القريب إلى توتر العلاقة بين عبد الملك وجستينيان الثاني في عام ٦٩٢م[١٢]. فليس هناك ما يدلنا على مفهوم الخليفة لمحمد من وجهة نظر إسلامية بحتة.

وكي نتعرف على مثل هذا المفهوم، قد نلجأ إلى رسالة طويلة أرسلها الوليد بن يزيد إلى حامية المدن بشأن تعيين ولاته. وتعد هذه الرسالة التي أشرنا إليها أكثر الوثائق تفصيلًا بحوزتنا بشأن ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «النظرية الأموية للدولة». ونظرًا لأهميتها الشديدة (التي كان دينيت Dennett أول من أدركها) أرفقناها كاملةً بالملحق الثاني في نهاية هذا الكتاب.

---

(١٢) لم نجد رأيًا فاصلًا في هذا الأمر، إذ تشير سجلات المسلمين إلى أن الكتابات الموجودة في أوراق التشريفات الرسمية كانت مرتبطة بطريقة أو بأخرى بسك العملة، وتوتر العلاقات (والنصوص الرئيسية متوفرة في كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، الذي صدر بالقاهرة عام ١٩٢٥ ـ ١٩٣٠م، المجلد الأول، صفحة ١٩٨، والصفحة التي تليها؛ و«فتوح البلدان» للبلاذري، تحقيق جوج، صدر بليدن عام ١٨٦٦م، صفحة ٢٤٠؛ و«المحاسن والمساوئ» للبيهقي، تحقيق إف. شوالي F. Schwally، صدر بمدينة غيسن الألمانية عام ١٩٠٢م، صفحة ٤٩٨ ـ ٥٠٢؛ و«حياة الحيوان الكبرى» للدميري، طبعة بولاق عام ١٢٨٤م، المجلد الأول، صفحات ٧٩ ـ ٨١). وعلى الجانب البيزنطي، يؤكد ثيوفانس Theophanes أن سك عبد الملك بن مروان للعملة هو أحد الأسباب التي أدت إلى توتر العلاقات مع الإمبراطور البيزنطي جستينيان الثاني، ولكنه لا يذكر الأوراق الرسمية. راجع:

Chronographia, ed. C. de Boor, Leipzig 1883-5, vol. I, p. 365;

راجع أيضًا:

J. D. Breckenridge, *The Numismatic Iconography of Justinian II* (685-695, 705-711 A.D.), New York 1959, p. 73)

وهذا بينما نايسفوروس Nicephorus، ومايكل السوري لا يأتيان على ذكر أي من النقود، أو الأوراق الرسمية في هذا الشأن.

وقد أوضح الوليد فيها التاريخ الديني؛ مُقسِّمًا إياه لحقبتين: حقبة الأنبياء، وحقبة الخلفاء. وتبدأ الحقبة الأولى في العهود القديمة عندما رضي الله الإسلام دينًا لذاته العليا ولعباده، أو قد نقول عندما أوجد دينًا، ورضي به لنفسه ولعباده، وأسماه الإسلام. وبذلك، أرسل الرسل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولكنهم لم يجيبوا نداءه، أو هكذا ورد إلينا في الكتاب ضمنًا، إذ إن هناك ثغرة في نص الخطاب عند شرح هذه النقطة، ولكننا نعرف الجزء المفقود من القصة من القرآن: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]. ولمّا انتصر محمد بن عبد الله فهو لم يأتِ بجديد، وإنما جاء مُصدِّقًا لما بين يديه من الكتب، وقد أنعم الله عليه بكل ما أسبغ به على النبيين من قبله. ولما انتشرت رسالة الله بمحمد، لم يكن هناك داع لأن يبعث رسولًا آخر غيره، فختم الله رسالته به. وبذلك، عُدّ محمد اللبنة الأخيرة في صرح النبيين، وبموته انتهت حقبة الأنبياء، وبدأت حقبة الخلفاء، ومن هنا اصطفى الله نوابًا عنه ليرثوا أنبياءه. وعلى وجه الدقة، انحصرت مهمتهم في تطبيق سنة الله وأحكامه وحدوده وفرائضه وحقوقه ومراقبتها، ومن ثم إقامة الإسلام. ويهدف جُلُّ هذه الرسالة إلى بيان الأهمية القصوى للطاعة العمياء لخلفاء الله: مَن يُطِع الخليفة يفُز فوزًا عظيمًا، ومن يعصِه يخسر خسرانًا مبينًا في الدنيا والآخرة، هكذا قيل لنا مرارًا وتكرارًا.

ومما يدعو للدهشة في هذه الرسالة أنها لا تشير إلى تبعية

الخلفاء بأي شكل كان للرسل (ناهيك عن تبعيتهم لمحمد). فالأنبياء والخلفاء سواء بسواء نوابٌ لله، وكلاهما يؤدي المهام الموكلة إليه وجوبًا: الأنبياء بتبليغ الرسالة، والخلفاء بتطبيقها. والخلفاء هم ورثة الأنبياء بمعنى أنهم يراعون ما أرساه الأنبياء لهم دون أن يدينوا بسلطتهم إليهم (ناهيك عن النبي محمد ذاته)، إذ ينبع سلطانهم من الله مباشرةً. وبعبارة أخرى، كان الله في السابق يوظف الأنبياء لتبليغ رسالته، بينما الآن يوظف الخلفاء. فلا مجال هنا لنتصور أن الله قد وضع حدًّا لسلطانه المباشر على عباده، أو أن الخلافة هي وسيلة بديلة فحسب لهداية الناس وتوجيههم مباشرةً، مثلما كان حال العباد أيام محمد بن عبد الله[١٣]. وعلى هذا النحو، كان محمد نبيًّا ذا هدف يسعى لتحقيقه. ومن الجلي أنه كان النبي الأعلى شأنًا، والأرفع مقامًا لدى الوليد ورعيته؛ لانتصاره المشهود له فيما بين العرب، واستطاعته خلق مجتمع قيضه الله للوليد ليُسأل عنه يوم القيامة. ولكن النبي لم يزل واحدًا من أنبياء كثيرين كان خاتمهم، وختم الله به حقبتهم. فالأنبياء ينتمون إلى الماضي، أما الحاضر فجعله الله للخلفاء.

وهناك أدلة مُعتدٌّ بها تشير إلى أن تصور الوليد لعلاقة الخلفاء بالأنبياء هو التصور الذي كان يعتنقه الأمويون ككل. وفيما يتعلق بالسفيانيين، نستنتج من غياب الإشارة الملموسة لمحمد كرسول لله من ناحية، ومن استعمالهم لقب خليفة الله من ناحية أخرى، أن السفيانيين كانوا يعتنقون تصورًا مماثلًا لتصور

---

(١٣) راجع:

Nagel, *Rechtleitum, passim.*

الأمويين (وإن كان أكثر حدة). وفي معرض الحديث عن الدولة المروانية، نؤكد على أن آراء الوليد وتصوراته انعكست جليًا في خطابات يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان، ومروان بن محمد بطريقة توحي بأن تراثه وآراءه الدينية لها جذور ثابتة في نظام سلطوي مغالى فيه[14]. ويظهر أيضًا أثر مفاهيم الوليد في الروايات التي وردت عن الخلفاء الأمويين وغيرهم ممن أثنوا على خليفة الله ثناءً فاق مكانة نبيّه ورسوله.

وهناك من تلك الروايات الكثير. لذا يقال إن الحَجّاج كتب رسالة لعبد الملك يعبر فيها عن رأيه بأن الله أعلى مكانة خليفته في أرضه عن مكانة رسوله، بقوله: «إن خليفة الله في أرضه [وفي رواية أخرى أمته] أكرم عليه من رسوله إليهم»، وأنّ الله فضّل خليفته على الملائكة والنبيين، بقوله: «الخليفة عند الله أفضل من الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين»، ولاحظ صيغة الجمع في هذه الرواية[15]. وقد أوضح الحجاج رؤيته هذه أيضًا للمُطرِّف بن المغيرة؛ قائلًا: «عبد الملك خليفة الله، وهو أكرم

(١٤) بالإضافة إلى رسالة يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان الواردة في الملحق الثاني، انظر رسالة عبد الحميد بن يحيى في كتاب «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت. وهذا الكتاب أيضًا مستهل بتقديم عن كيفية اصطفاء الله الإسلام لنفسه، إلخ، حتى وصل إلى اكتمال بناء النبوة بلبنة المصطفى محمد ﷺ. وعلى الرغم من إغفال كاتب الرسالة ذكر حقبة الخلفاء، فإنه استمر في الثناء على الله «الذي أتم وعده لرسله وخليفته في أمة نبيه» (وقد كُتبت هذه الرسالة كتهنئة على أحد الفتوحات، ومن المرجح أنها تشير إلى مروان بن محمد، بيد أنها لا تُعد نموذجًا للرسائل من هذا النوع). ولاحظ أيضًا أثر صياغة الوليد بن يزيد بن عبد الملك لرسالته في رسالة مروان بن محمد في كتاب «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٥٠.

(١٥) راجع «العقد الفريد»، المجلد الخامس، صفحة ٥١، و٥٣؛ والمجلد الثاني، صفحة ٣٥٤.

على الله من رسله». لاحظ هنا أيضًا صيغة الجمع[١٦]. وكان الحجاج أيضًا يرى أن الذين يطوفون حول قبر محمد (ﷺ) في المدينة المنورة ينبغي لهم أن يطوفوا بقصر عبد الملك ما دام الخليفة أفضل من الرسول[١٧]. وقد رُوي أنه سأل يومًا في أثناء خطبة الجمعة سؤالًا مجازيًا لمعرفة إن كان ينبغي تفضيل الرسول على الخليفة[١٨]. ورُوي أيضًا أن خالدًا القسري سأل السؤال ذاته في خطاب ألقاه بمكة في عهد الوليد بن عبد الملك (وفي رواية أخرى في عهد هشام)، فقال: «مَن الأعلى شأنًا، خليفة الله في أهله، أم رسوله إليهم؟»[١٩] وقد زعم صراحةً أن الله خص

---

(١٦) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، مخطوطات المكتبة السليمانية (رئيس الكُتّاب)، رقم ٥٨٩، المجلد الثاني، صفحة ٢٨ ب.

(١٧) راجع «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد الخامس عشر، صفحة ٢٤٢، وقد أورد ابن عبد ربه جزءًا من هذه القصة، دون الجزء المفترى عن الطواف حول قصر عبد الملك. راجع «العقد الفريد»، المجلد الخامس، صفحة ٥١.

(١٨) راجع «مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الثالث، المقطع ٢٠٩٤، وهو ما ورد أيضًا في المجلد الخامس، صفحة ٣٣٨، والصفحة التي تليها؛ و«العقد الفريد»، المجلد الخامس، صفحة ٥٢؛ و«سنن أبي داود»، المجلد الثاني، صفحة ٥١٤؛ و«النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم»، تحقيق جي. فوس G. Vos، صدر بليدن عام ١٨٨٨م، صفحة ٢٩. وراجع أيضًا «رسالة في النابتة» في كتاب «رسائل الجاحظ» للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، صدر بالقاهرة عام ١٩٦٤م/ ١٩٧٩م، المجلد الثاني، صفحة ١٦، والصفحة التي تليها؛ و«التهذيب» لابن عساكر، المجلد الرابع، صفحة ٧٢.

(١٩) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١١٩٩ (الوليد بن عبد الملك)؛ و«الأغاني»، المجلد الثاني والعشرين، صفحة ١٨ («هشام»)؛ وراجع أيضًا:

M. J. Kister, «Some Reports Concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15 (1972), p. 91

نقلًا عن الفاكهي. ولم يكن لدى الوليد أدنى شك في أن النبي الخليفة (كداود ﷺ) =

أمير المؤمنين بمكانة أعلى من مكانة أنبيائه (وتارةً أخرى، صيغة الجمع حاضرة لنقل المعنى ذاته)[٢٠]. وسُئل هشام هذا السؤال، وقيل إنه لم يعترض على أن الله اختص خليفته بمكانة أعلى من رسوله[٢١]. وكما أسلفنا، فإن تلك الروايات تبدو عبثية، وبلا شك تنم عن الكُفر، وفيها تملُّق بيِّن؛ ولكنها تثبت دون ريبة أن الخليفة والرسول قد عُدّا يومًا نوابًا لله، كلٌّ يتمتع باستقلالية؛ لذا يُقارَن بينهما. وقد مُنح الخليفة الأفضلية هنا على الرسول لأن الرسول يقوم بتبليغ رسالة ربه فحسب، ولكن الخليفة مخول له التصرف نيابة عن موكله. ولا يبدو هذا مستساغًا؛ لأننا جميعًا على دراية بالواقع الفعلي، وما نطرحه هنا لا يعدو كونه نوعًا من الحجج الجدلية الحاذقة وتفترض الروايات ضمنًا شيئين: أن النبي خاتم المرسلين قد اكتسب مكانته على حساب الأنبياء السابقين والخلفاء اللاحقين سواء بسواء، وأن تساويهم في المكانة كان هو نقطة الانطلاق في الجدل الجاري. وفي بدايات العهد الأموي عندما ذكّر أحدهم معاوية أنه فانٍ «كمن سبقه من الأنبياء والخلفاء»، فإن المتحدث عد تساوي المكانة فيما بين الأنبياء والخلفاء من المسلَّمات[٢٢].

= أعلى مكانة عند الله من الخليفة الذي لم يكن نبيًا. راجع «العقد الفريد»، المجلد الأول، صفحة ٧١.

(٢٠) راجع «الأغاني»، الجزء الثاني والعشرين، صفحة ١٧.

(٢١) راجع «الأخبار الطوال» للدينوري، تحقيق جوريجاس Guirgass، صدر بليدن عام ١٨٨٨م، صفحة ٣٤٦، حيث يحاور هشام من يُدعى عبد الله بن صيفي. راجع أيضًا «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨١٨، والصفحة التي تليها، حيث غضب ابن شقي وخالد القسري من هذا الجدل. وراجع أيضًا «النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم» للمقريزي، صفحة ٢٩.

(٢٢) انظر الضحاك بن قيس بخصوص البيعة ليزيد بن معاوية في كتاب ابن قتيبة =

وتتوافر أدلة كاملة في الشعر الأموي، ومعظمه يعود للعصر المرواني، وهنا لا يسعنا القول بأن مكانة الخلفاء والأنبياء واحدة. فالشعراء يتحدثون عن النبي محمد، لا عن الأنبياء، ويَنظِمون أشعارًا ترفعه إلى مكانة أعلى من الخلفاء تلقائيًا[٢٣]. ومكانة الخلفاء أعلى، وأرفع مقامًا من باقي البشر[٢٤]. ومع

= «الإمامة والسياسة»، صفحة ١٥٦، والصفحة التي تليها، وراجع أيضًا الرواية الطريفة المذكورة في «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٢٠٦، والصفحة التي تليها؛ وكتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الرابع، الباب (أ)، وهو ما ورد في المجلد الرابع/المقطع ١٠٩، الذي رُوي فيه أن وفدًا من المصريين أُمِر بألا يُخاطِب معاوية بلقب الخليفة، فأصابه الخوف من احتمالية أنهم يخاطبون معاوية بلقب رسول الله.

(٢٣) «لذا كان يزيد بن عبد الملك خير الناس على الأرض - أحياءً وأمواتًا - فلولاه ما أشرق دين البرية على الأرض» (راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٤٣٢)؛ «وباستثناء النبي، كان خير الناس نسبًا» (المرجع السابق، المجلد الثاني، صفحة ٤٣٤)، «فما من أحد يعلوه إلا الله والأنبياء» (المرجع السابق، صفحة ٦٨٢، آخر سطرين بالصفحة). «وقد كان هشام ابن خير الناس باستثناء محمد وأصحابه» (المرجع السابق، صفحة ٥٣٥)، «فما من راعٍ على الأرض أفضل من سليمان بعد وفاة النبي وعثمان» (المرجع السابق، صفحة ٦٣٧)، «وليس من راعٍ في الإسلام أفضل من يزيد بن عبد الملك من بعد محمد وأصحابه» (المرجع السابق، صفحة ٨٨٩).

(٢٤) ويتضح هذا بجلاء من المراجع المشار إليها في الحاشية السابقة. ويضاف خلافًا لذلك أنه قد ورد إلينا أن «عبد الملك هو خير البرية» «(ديوان الأخطل»، صفحة ٧٤)، وأن «سليمان خير الناس» «(ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٢٣)، وأن «الوليد بن يزيد كان خير البرية كلها» (المرجع السابق، ٥١٠). وقد اعتقد الراعي أنه ما من أحد يماثله في سوريا ما عدا الإمام (القصيدة ١٦، البيت ٤٧). واعتقد عبد الله بن قيس الرقيات أن مُصعبًا خير خلق الله كلهم ما عدا أمير المؤمنين (القصيدة ٥١، البيت ٢). ولم يكتب شاعر رثاءً على موت أحد بعد وفاة النبي (ﷺ) سوى على وفاة الحَجّاج والخلفاء (راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٥٢٩، وصفحة ٤٩٥، وقد قيل مثل ذلك على أقارب الحَجّاج).

ذلك، فإن مكانة النبي تعلوهم بفارق ضئيل. فالخلفاء أقل منزلة فحسب؛ لأنهم لا يُوحى إليهم، ولو لم يكن الله قد قيَّد النبوة بالأنبياء لأصبح الخلفاء أنبياء، كما ورد إلينا في إشارة إلى يزيد بن عبد الملك[٢٥] وهشام[٢٦]. (وعلى الرغم من ذلك، فإن ادعاء طومسون (Thomson) بأن الفرزدق عدّ الخليفة عبد الملك ممن وهبهم الله النبوة هو ادعاء عارٍ من الصحة[٢٧].

ووصل الأمر بالفرزدق أن قال في أشعاره: إن مروان بن الحكم من الأئمة الذين كان ليتوجب لهم السجود لولا عدم فرضه في النبوة[٢٨]. وكما ورد في خطاب الوليد بن يزيد، فإن الخلفاء ورثة الأنبياء[٢٩]. وقد ورثوا من النبي إبراهيم كل شيء،

---

(٢٥) لو لم يكن المسيح قد أخبر عن صفة النبي المنتظر، لكان يزيد بن عبد الملك النبي المختار. ورغم أنه ليس نبيًا، فإنه رفيق النبي في الجنة مع أبي بكر وعمر وعثمان «(ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٦٤)، «ولو كان بعد المصطفى من عباده نبيٌّ لهم منهم لأمر العزائم لكنت الذي يختاره الله بعده لحمل الأمانات الثقال العظائم» (المرجع السابق، المجلد الثاني، صفحة ٨٢٩).

(٢٦) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٤٦، حيث قال: «ذوو العلم من تكلموا به عن رسول الله»، وإن الوحي إن كان ليتنزل على أحد غير الأنبياء، لتنزل على هشام.

(٢٧) راجع:

W. Thomson, «The Character of Early Islamic Sects» in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, ed. S. Löwinger and J. Somogyi, Budapest 1948, p. 92

Ringgren,«Some Religious Aspects», p. 739,

Morony, *Iraq*, pp. 480f.

(٢٨) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ١٧٤.

(٢٩) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٣٢. ورث سليمان ميراث النبوة، و«ورثوا تراث محمد، وكانوا به أولى»، «شعر عروة بن أذينة»، تحقيق يحيى الجابري، صدر ببغداد عام ١٩٧٠م، صفحة ٢٤٤ «ورثوا رسول الله إرث نبوة».

وكل الكتب السماوية السابقة[٣٠]، بل كانوا يقاتلون بسيف النبوة وحقها[٣١]، لا سيما نبوة محمد بالطبع لمّا كانوا ينفّذون ميثاقه[٣٢]. وعلى الرغم من أن محمدًا له دور بارز في شرعية الخلافة، فإن الخلفاء يدينون بسلطانهم إلى الله، ثم إلى عثمان بن عفان. «فالأرض لله الذي ولى عليها خليفته» كما قال الفرزدق؛ مُشيرًا إلى معاوية[٣٣]. «وقد كللكم الله بخلافة أرضه وهديه» كما قال جرير[٣٤]. فالخليفة أمين الله[٣٥]، وولي الله، وخليفة الحق جل في علاه[٣٦]. وهو المختار من الله، كما ذكر العديد من الشعراء[٣٧]. ولكن الله فضل الأمويين على غيرهم؛ لأنهم

---

(٣٠) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٢٩.

(٣١) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٨١، ٦٨٢.

(٣٢) «أديت الذي عهد الرسول» كما قال جرير لسليمان (صفحة ٤٣٢)؛ وكان الوليد بن عبد الملك «ولي لعهد الله» (المرجع السابق، صفحة ٣٨٤)، أو «ولي عهد محمد» (راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٤١٨).

(٣٣) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٥.

(٣٤) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤٧٤.

(٣٥) راجع الفصل السابق، الحاشية رقم ٨٤.

(٣٦) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٧٩٤ «أنتم ولاة الله»، وصفحة ٨٢٥ «ولي الحق»، وراجع «ديوان جرير»، صفحة ٣٩٠ «ولاة الحق»، وصفحة ٥٠٨ «ولي الحق».

(٣٧) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٩٦ (بصفة عامة)، والمجلد الثاني، صفحة ٤٣٣ (يزيد بن عبد الملك)، وصفحة ٧٨٥، وصفحة ٨٤٠ («هشام»)؛ و«ديوان جرير»، صفحة ٤٩٢ («الوليد بن عبد الملك»)؛ وابن سريج نقلًا عن الأحوص في «الأغاني»، المجلد الأول، صفحة ٢٩٨ («الوليد بن عبد الملك»)؛ وديوان «رُؤْبَة بن العَجّاج» في:

W. Ahlwardt (ed. And tr.), *Sammlungen alter arabischer Dichter*, vol. III, Berlin 1903, no. 61:195 (p. 113) (Marwan II).

أقارب عثمان بن عفان. وليس هناك تشكيك في مشروعية الخلافة الأموية في هذه الأشعار، بل أكدت القصائد مرارًا وتكرارًا على أن الخلفاء ورثوا سلطانهم على نحو شرعي[٣٨]. وقد آلت إليهم في نهاية المطاف من عثمان[٣٩]، وهو صحابي، ومن الذين أعانوا الرسول في دعوته[٤٠]، وممن اختيروا

---

(٣٨) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٨٨ («أنت سادس الخلفاء الستة»)، وصفحة ١٦٩ («لقد ورثت ابن حرب، وابن مروان، ومن عضد الله به محمدًا»)، وصفحة ١٧٤ («ابن الإمامين الذين كان أبوهما إمامًا»)، المجلد الثاني، صفحة ٤١٨ (ورث الوليد الخلافة من سبعة أجداد، منهم عثمان)، صفحة ٦٥٥، وصفحة ٦٥٦ (ورث سليمان الخلافة عن أبيه، أو منحها الله له، ولم يأخذها بطريق الغصب)، وصفحة ٧٠٤ (ورث الوليد بن عبد المَلك المُلك عن أبيه كما ورث سليمان داود)، وصفحة ٧٦٨ (هيأ الله للوليد أن يرث المُلك، وفي هذا تأكيد تارة أخرى على وصوله للخلافة ليس عن طريق الغصب)، وصفحة ٨٢٩ («تراث أبي العباس»)، وصفحة ٨٤٦ (وورث بنو مروان رايات السلطة)، وصفحة ٨٥٢ («ولم يرثوها كلالة»، أي من جَدّ بعيد، أو غير مباشر)، وصفحة ٨٥٣ (ورثوا خليفة مهديًا). وتبدو هذه النقطة المحورية أقل بروزًا في شعر جرير، راجع صفحة ١٤٩، وصفحة ٣٦٧ («ألستم أبناء أئمة قريش؟» والحديث موجه إلى عبد العزيز بن الوليد). وراجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٥٦ (وفيه يُوجه الحديث إلى سليمان)، وكلاهما يفيد بأن الأمويين ورثوا صرحًا عاليًا. راجع «ديوان جرير»، صفحة ٢٥٦؛ و«ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٦٦. ويشدد ابن قيس الرقيات على أنهم «ورثوا منبر الخلافة» (٢: ١٠). راجع أيضًا «ديوان عروة بن أذينة»، صفحة ٢٨١.

(٣٩) إضافة إلى المراجع المذكورة في الحاشية السابقة، راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٧ («تراث عثمان الذي ورثوه»)، وبالمثل صفحة ٢٩٥، وصفحة ٣٥١، المقطع قبل الأخير؛ والمجلد الثاني، صفحة ٤١٨ (وفي هذا تأكيد تارة أخرى على الوراثة من عثمان).

(٤٠) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ١٦٩ («الذين أعان الله بهم محمدًا»)، وصفحة ٣١٢ («خليل النبي المصطفى ومهاجره»)، وصفحة ٩٠ («خليل محمد، وإمام حق، ورابع أفضل من وطأت قدمه الأرض»).

بالشورى فيما بين المسلمين[٤١]، وقد أظهره الله على غيره[٤٢]، وكان الخليفة الشرعي الذي قُتِل إثمًا[٤٣]. وفي أثناء بزوغ فجر الخلفاء الأمويين، منح الله خلفاءه حق توريث خلافته[٤٤]. فالأمويون كانوا خلفاء الله دومًا، وسيظلون كذلك إلى ما شاء الله، ونحن على يقين من ذلك[٤٥]. وبإيجاز، كان الأمويون سلالة الله المختارة للخلافة.

ويتضح مما سبق في معرض الحديث عن الأمويين أنّ الدولة الأموية بدأت بعثمان وليس بمعاوية، وهذا منطقي؛ لأنهم كانوا يعتبرون عليًا مُدَّعيًا. وهناك حجة تدفعنا لتصديق التأريخ الذي قرّره الأمويون أنفسهم؛ ففي الواقع تعكس النظرية التقليدية

(٤١) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٦٥ (وترجع سلطة عثمان إلى «وصية أبي حفص»، وقد اختاره المهاجرون). انظر المجلد الأول، صفحة ٨٦، بشأن («وصية ثاني اثنين بعد محمد»)، وراجع المجلد الثاني، صفحة ٤١٨ («وريث مشورتها لعثمان، التي كانت تراث نبينا المختار»)، صفحة ٦٤٦، و٧٦٨ (وهنا تأكيد على المشورة تارة أخرى).

(٤٢) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٧٦٨.

(٤٣) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣١٢ و٣٢٩؛ والمجلد الثاني، صفحة ٤١٩، وصفحة ٧٦٨؛ و«ديوان الراعي» ٥٨ : ٥٤. وراجع أيضًا شعر عبد الله بن الزبير، الذي حققه يحيى الجابري، وصدر ببغداد عام ١٩٧٤م، صفحة ٧٨، عندما أشار إلى ٨٠٠٠٠ شخص وعلى رأسهم جبريل، وكان دينهم دين عثمان (ويبدو أنه كان يشير إلى الجيش الشامي في زمن المختار).

(٤٤) أوضح الفرزدق تلك النقطة. راجع المجلد الثاني، صفحة ٧٦٨، والخطاب فيه موجَّه للوليد بن عبد الملك، ويبين الأخطل تلك النقطة بإيجاز شديد بقوله: «آتاكم الله ما أنتم أحق به»، صفحة ٧٣.

(٤٥) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٢٤؛ والمجلد الثاني، صفحة ٧٠٩؛ و«ديوان نابغة بن شيبان»، صفحة ١٢٣؛ و«ديوان عبد الله بن الزبير»، صفحة ٨٦.

القائلة بأن عليًا رابع الخلفاء تطورات مذهبية جرت في القرن التاسع الميلادي، وليس رأيًا معاصرًا. وفي هذا الرأي، لم يكن عليٌ سوى مُدَّعٍ على قدم المساواة مع غيره من أطراف فتنة مقتل عثمان[٤٦]. والأهم من ذلك أن تنامي شرعية آل بيت محمد كان يهز من مكانة وشرعية السلالة الأموية. ولكن ما دام محمد ينتمي لفترة أخرى، يكفي أن من اصطفاه للرسالة هو الله، ولكن الأمور لم تجر على الشاكلة نفسها فيما يخص الحاضر: وهنا كانت الحاجة ماسة لوجود صلة مباشرة بالنبي. ومن ثم كان من المنطقي التذكير بأن عثمان كان صحابيًا ونصيرًا للنبي، وأن صحابة محمد بايعوه للخلافة؛ بيد أن تلك الحجج لم تكن ذات أثر؛ فما أن يصل بيت النبوة لسدة الحكم سيكون من الصعب، بل وفي حكم المستحيل، إزاحة أهل البيت من الخلافة أبدًا.

وعلى الرغم من أن مفهوم النبوة بدأ يقوّض مساعي الأمويين للخلافة في الوقت الذي بدأ الشعراء يتغنون به، فإنه لم يؤثر في طبيعة الخلافة ذاتها. وما يعنينا في هذا المقام هو الخلافة، وهنا نجد الشعراء تتنازعهم أفكار متضاربة؛ بمعنى أن رسالتهم كانت تقول إنّه على الرغم من أنّ للنبي مكانته السامية في الماضي، وأنّها تستمرّ فعليًا في الحاضر، فالخلفاء هم حراس العقيدة في كل زمان ومكان.

فالخلفاء هم حراس العقيدة من زاويتين: الأولى أنهم

---

(٤٦) راجع:

W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, pp. 223ff.

«أوتاد ديننا»[٤٧]، ولا يعني ذلك أنهم يجمعون المؤمنين على كلمة سواء، ويدافعون عن كيان المجتمع، ويدبرون شؤونه فحسب، بل إنه فعليًا لا يكون مجتمعًا دينيًا إلا بهم. ويقول جرير:

«لـولا الخليفة والقرآن نقرؤه ما قام للناس أحكام ولا جمع»[٤٨]

وقال أحد الشعراء العباسيين مشيرًا إلى هارون الرشيد:

«مَن لم يكن بأمين اللّه معتصمًا فليس بالصلوات الخمس ينتفعُ»[٤٩]

وبعد مضي قرون ثلاثة، رجح الغزالي أنه لو زالت الخلافة، لأصبحت كل المؤسسات الدينية في حكم الملغاة، وستجرد الأفعال المعللة باسم الدين من شرعيتها[٥٠]. وبتعبير مغاير، لا وجود للأمة الإسلامية دون إمام، فالإمام هو من يشكل المجتمع، وبدونه لا يُقام لشرع الله قائمة[٥١]. ومن هذا

(٤٧) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٢٣، وصفحة ٨٤٥ «به عماد الدين» (واصفًا الخليفة هشامًا).

(٤٨) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٣٥٥. وهناك رواية مغايرة نصها «لـولا الخليفة والقرآن نقرؤه. . . ما قام للناس أحكام ولا جُمَع».

(٤٩) راجع «الأغاني»، المجلد التاسع عشر، صفحة ٧٤، حيث يصف الشاعر «قول النمر في الرشيد» أمام المعتصم؛ و«الخطيب البغدادي»، المجلد الرابع، صفحة ١٥٠.

(٥٠) راجع «فضائح الباطنية» للإمام الغزالي، الفصل التاسع؛ وأشار أيضًا الظاهري (المتوفى عام ٨٧٢هـ/ ١٤٦٢م) إلى هذه المحاججة في كتابه «زبدة كشف الممالك في بيان الطرق والمسالك»، صفحة ٨٩.

(٥١) راجع رسالة الوليد بن يزيد بن عبد الملك في الملحق الثاني في هذا الكتاب، التي يقول فيها إن الخليفة قد نُصِّب لتطبيق تلك الشرائع.

المنطلق، وُصف الخلفاء بأنهم «أئمة لمن يصلون خلفهم»[٥٢]، وقيل لـ «عمر بن عبد العزيز إنه زينة منبر الخلافة دائمًا أبدًا»[٥٣]، وأُثني على الخلفاء الآخرين بسبب الأحكام الشرعية التي أقاموها[٥٤].

وثاني الزاويتين، أن الخليفة «كالقِبلة التي يهتدي بها العصاة للخروج من الظلمات إلى النور»[٥٥]. فدور الإمام لا يقتصر على إضفاء الشرعية على مجتمع المؤمنين، وإنما يتعداه ليكون مصدرًا للهدى والرشاد، وهو أساسي للنجاة. والنجاة في الأساس لا تتحقق إلا بالاهتداء إلى الطريق القويم. وما قام به النبي تحديدًا هو هداية الناس في وقت طُمست فيه معالم الحق[٥٦]، فجوهر الإسلام ذاته كان مرادفًا للهداية إلى الحق[٥٧]. وفوق كل هذا،

---

(٥٢) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٥١١.

(٥٣) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٢٧٥، وصفحة ٥٠٨، حيث أُشير إلى هشام بأنه «ولي الحق» الذي يقود قافلة الحُجّاج.

(٥٤) راجع الفصل التالي.

(٥٥) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٢٣ (والخطاب فيه موجه إلى الخليفة سليمان).

(٥٦) راجع الملحق الثاني في هذا الكتاب.

(٥٧) «الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ» هي الصيغة القرآنية الدالة على ما نقول. راجع الحاشية السابقة رقم ٨، وانظر أيضًا قول النبي «السلام على من اتبع الهدى» المستخدم في الرسائل التي بعثها النبي (ﷺ) للكافرين، «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحة ٣٦٦، مع أمثلة عديدة في الصفحات التي تليها؛ وهناك العديد من الأمثلة. راجع:

A. Grohmann, *From the World of Arabic Papyri*, Cairo 1952, pp. 125ff.

وهناك العديد من الأمثلة في الرسائل بين الخصوم المسلمين. راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، الصفحات ١٠٥، و١٧٩، =

كان الشعراء ينسبون ذلك الهدى والفضائل الأخرى إلى الخلافة.

لذا، فإن الخلافة والهدى في رأي جرير قد قلدها الله للخلفاء[58]. والخليفة هو «خليفة الله في عباده الذي يوظفه الله لهدايتهم إلى الصراط المستقيم بعد الفتنة»[59]. والإمام هو الرمز الديني الذي تهتدي به القلوب الحائرة لتجتنب الزلل[60]. وقد جمع الأمويون الناس على كلمة واحدة بعدما تفرقت بآرائهم السبل[61]، وقد بينوا هم وولاتهم للناس سبل الهدى[62]. وكما يقول الفرزدق: «بكُم يهدي الله كل ضالٍّ من الناس»[63].

= و٢٨٨، و٣٠٠. لذا كان محمد «نبي الهدى» (راجع على سبيل المثال «ديوان حسان بن ثابت»، ٢٢: ١٢؛ و«شعر الوليد بن يزيد»، تحقيق حسين عطوان، صدر بعمان عام ١٩٧٩م، صفحة ٦١؛ و«أخبار القضاة» لوكيع، المجلد الأول، صفحة ٢١٦. وكان أيضًا «إمام الهدى»، فراجع على سبيل المثال «شعر النعمان بن بشير»، تحقيق يحيى الجابري، صدر عام ١٩٦٨م، ٤: ٢٨؛ و٢٢: ٢٦، وقد أرسل «بدين الهدى» (المرجع السابق ٤: ١٢)، أو بدين «الهدى والشرع» (العباس بن مرداس في كتاب «السيرة النبوية» لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٥م، المجلد الثاني، صفحة ٤٦٤)، وهكذا.

(٥٨) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤٧٤.

(٥٩) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٨٩.

(٦٠) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦١٩.

(٦١) راجع «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٤٢٥ (إسماعيل بن ياسر)، وراجع الفقرات المذكورة فيما يلي في الحاشية رقم ١١٩.

(٦٢) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٩٠ (للحَجّاج)؛ وانظر «ديوان نابغة بن شيبان»، صفحة ٢٩ عن أمية («سبل الحق»).

(٦٣) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٢٩؛ وراجع أيضًا «ديوان جرير»، صفحة ٤، وصفحة ٥ (حيث يقال إن كتائب تميم الذين رجعوا عن تعاطفهم مع العلويين قد ثابوا إلى «حِصن الهدى»، صفحة ٣٨٤، وصفحة ٤٤٠، وصفحة ٤٧٤).

فالخليفة هو إمام الهدى[٦٤]، ونور الحق، وهو الهدى والنور[٦٥]، وهو نور البرية[٦٦]. إنه مصدر النور لهداية كل طالب للهدى[٦٧]،، وهو النبراس الذي يغمر الأرض نورًا لنا[٦٨]، وهو القمر الذي ينير لنا الطريق في الليالي الظلماء[٦٩]،

---

(٦٤) وقد أشار عبد الملك لخروج الزبير كمن خرج على «أئمة الهدى»، فراجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٧٤٣. وذكر عائش بن تغلب أن الوليد بن عبد الملك «إمام الهدى»، راجع «الأغاني»، المجلد الحادي عشر، صفحة ٢٨٣. وقد أثنى كُثَير على يزيد بن عبد الملك بن مروان بقوله إنه «إمام الهدى»، على الرغم من أنه ورد أن البيت الشعري يخاطب عبد الملك، فراجع «ديوان كثير عزة»، تحقيق إحسان عباس، صدر ببيروت عام ١٩٧١م، صفحة ٣٤٢، وراجع المقدمة الافتتاحية لتلك القصيدة. وقد كان يزيد بن عبد الملك بن مروان أيضًا إمام الهدى وفقًا لما جاء في «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٤٣٣، إذ كان «إمام الهدى، والمصطفى المنتظر»، وكذلك كان هشام، وكذلك كان كل خلفاء الدولة المروانية عمومًا في تلك القصيدة، فراجع المجلد الثاني، صفحة ٨٤٦. وهناك قصيدة وُصف فيها عبد العزيز بن مروان بـ «الخليفة» قبل أن يحين الأوان، ووُصف فيها هو وولده بأنهما «إماما الهدى»، فراجع:
Kindī, *Governors*, p. 56.

وكما تكرر أثنى الشعراء كثيرًا على الزبيريين بمثل ما أثنوا على الأمويين؛ إذ وُصف مصعب بن الزبير بأنه «إمام الهدى» وفقًا لجيش المهلب، فراجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٨٢١.

(٦٥) راجع «ديوان القطامي»، تحقيق إبراهيم السامرائي، وأحمد مطلوب، صدر ببيروت عام ١٩٦٠م، صفحة ١٤٨ (الخليفة عبد الملك). راجع أيضًا القرآن الكريم (سورة المائدة: ٥٠).

(٦٦) راجع العبلي في كتاب «الأغاني»، المجلد الحادي عشر، صفحة ٣٠٩؛ و«ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٧٦٧ («نور الناس»).

(٦٧) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ١٦٥ («خليفة أهل الأرض أصبح ضوؤه. . . به كان يهدي للهدى كل مهتدي).

(٦٨) راجع «ديوان الأخطل»، صفحة ٧٤.

(٦٩) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٧٠٤؛ وراجع أيضًا صفحة ٤٣٣؛ و«ديوان جرير»، صفحة ٢٥٤ (أعطى الله يزيد بن عبد الملك بن مروان =

ويحمل منارةً للهدى أينما حل[٧٠]. وهكذا أقاربه وولاته؛ هم مصابيح الهدى، وبدور الدجى[٧١]. وإن قلنا نقول: هو مُبدِّد الظلمة[٧٢]، ومُبْرِئُ عمي البصر[٧٣]، ومحيي الأرض والروح[٧٤]، فهو كالغيث مَجازيًّا وفعليًّا: فالمرء يسأله ليستسقي

= «مُلكًا واضح النور»؛ و«ديوان نابغة بن شيبان»، صفحة ٤٩ (وُصف فيه يزيد بن عبد الملك بأنه «النور»). وراجع شخصية يزيد بن ضبة في كتاب «الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٩٩ (وُصف فيه الوليد بن يزيد بأنه «إمام يوضِّح الحق، له نور على نور».

(٧٠) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤. وقد قال جرير كثيرًا مما يشبه ما قاله خالد القسري في ديوانه الذي حققه نعمان محمد أمين طه، وصدر بالقاهرة عام ١٩٦٩م/ ١٩٧٠م، المجلد الثاني، صفحة ٦٠٦ (وقد حُذف البيت الذي نُعنى به في هذا المقام في نسخة الصاوي، صفحة ١٧٧). انظر محارب بن دثار في كتاب «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٣٣ (عمر بن عبد العزيز). وراجع أيضًا «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٩١، حيث يشير الوليد بن عبد الملك إلى ما شيده عبد الملك من «منار الإسلام وأعلامه».

(٧١) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٥٤١ (حيث العباس بن الوليد «نور هدى»)؛ و«ديوان نابغة بن شيبان»، صفحة ١٢٣، و«ديوان ابن قيس الرقيات» ٢: ١٢، صفحة ٧٥. لاحظ أيضًا أن مدينة واسط التي بناها الحجاج وُصفت بأنها «نور للهدى»، وراجع «ديوان العَجّاج»، النسخة غير العربية:

Al-'Ajjaj, *Dîwân*, ed. W. Ahlwardt in *Sammlungen alter arabicher Dichter*, vol. II, Berlin 1903, no. 12:66, p. 23.

(٧٢) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، الصفحات ٢٨٩، و٢٩٦، و٣٢٩، والمجلد الثاني، الصفحات ٦١٩، و٦٢٠، و٧٨٥، و٨٣٠، و«ديوان الراعي» ١٦ : ٥٣؛ و«ديوان القطامي»، صفحة ١٤٨.

(٧٣) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، الصفحات ٢٨٩، و٣٢٩، و٣٥٢؛ و«ديوان الراعي» ١٦ : ٥٣.

(٧٤) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٣٩، المقطع قبل الأخير، والصفحتين ٨٤٥، و٨٨٩؛ وابن سريج نقلًا عن الأحوص في كتاب «الأغاني»، المجلد الأول، صفحة ٢٩٨.

له لِيُسقى، كما يسأله الهداية فيهتدي[٧٥].

والخليفة هو نبع الهدى؛ لأنه مبارك ومهتدٍ من الله. وقد كان «عثمان خليفةً مهديًّا» كما أخبر رسل معاوية عليًّا[٧٦]. وفي رأي الحَجّاج، فإن أبا بكر وعمر وعثمان، ومعاوية وعبد الملك كان خمستهم «الخلفاء الراشدين المهتدين المهديين»[٧٧]. وبالمثل، وُصف عبد الملك في الشعر بأنه «المبارك» الذي «يهدي الله شيعته»[٧٨]. وسليمان هو «المهدي» الذي يهدي به الله مَن يخشى أن يضل[٧٩]، ويبدد به الظلمة[٨٠]، وهو المبارك والمهدي الذي «يهدي السبيل»[٨١]، وبه «عافانا الله من

(٧٥) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، الصفحات ٥٤١، و٦٣٨، و٧٦٧ («غيث البلاد، ونور الناس في الظلام»)، والصفحات ٨٣١، و٨٤٥، و٨٨٩؛ و«ديوان جرير»، صفحة ٢٧٤؛ و«ديوان رؤبة بن العَجّاج» ٣٩: ٤١ (صفحة ١٠٣)؛ وابن سريج نقلًا عن الأحوص وعدي بن الرقاع في «الأغاني»، المجلد الأول، الصفحتين ٢٩٨، و٣٠٠؛ والعباس بن محمد في «الأغاني»، المجلد الرابع والعشرين، صفحة ٢١٧. وفيما يتعلق بالوليد بن يزيد ونزول المطر، راجع «شعر الوليد»، صفحة ٥٥. وللقراءة عن الخليفة الذي يُستسقى به لينزل المطر، راجع الفصل السابق، وكذا كتاب:

Ringgren, «Some Religious Aspects».

(٧٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الأولى، صفحة ٣٢٧٧؛ ونصر بن مُزاحِم في «وقعة صِفِّين»، صفحة ٢٠٠.

(٧٧) راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ١٢٢. ومن المحتمل أن يكون أبو بكر قد أُضيف إلى المرجع في النهاية، ولكن من الغريب ضرورة استبعاد يزيد بن معاوية، ومروان بن الحكم.

(٧٨) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٣٥٦.

(٧٩) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٥٥.

(٨٠) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٢٠.

(٨١) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤٣٢.

السوء»[٨٢]. وكان عمر بن عبد العزيز «المبارك المهدي سيرته»[٨٣]، وهو «المهدي» في النثر أيضًا[٨٤]. وكان يزيد بن عبد الملك هو «المبارك الميمون سيرته»[٨٥]، والذي «حباه الله برأفة المهديين»[٨٦]. وكان هشام هو «المهدي والحكم الرشيد»[٨٧]، وكان «المهدي الذي نتعوذ به إن مسنا خوف»[٨٨]. وقد جمع الوليد بن يزيد بين كونه «المهدي»[٨٩]، وكونه «القائد الميمون، والمهتدى به»[٩٠]. وقيل ليزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان، ولم يكن القائل شاعرًا: «قف يا أمير المؤمنين، رشيدًا مهديًّا»[٩١]. وفي الشعر عامة، وُصف الأمويون بأنهم «هداة ومهديون»[٩٢].

---

(٨٢) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٢٦ («فأجاب دعوتنا، وأنقذنا بخلافة المهدي من ضُرٍّ»)، وراجع أيضًا المجلد الثاني، صفحة ٦٣٨، حيث يوصف تارة أخرى بكونه مَهديًا، وصفحة ٦٢٣؛ حيث وُصف بأنه «خير الناس، والمهتدى به».

(٨٣) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٢٧٥.

(٨٤) راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٣٣ (ثلاث مرات)؛ و«الفتن» لنعيم بن حمّاد، الأوراق ٩٩ أ، و١٠٢ أ (وندين بهذه المراجع لمايكل كوك لتوفيرها لنا).

(٨٥) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٣٩٠.

(٨٦) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٥٤٤.

(٨٧) راجع «ديوان جرير»، صفحة ١٤٧.

(٨٨) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٥٠٥، المقطع قبل الأخير.

(٨٩) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٧.

(٩٠) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٥١٠.

(٩١) راجع «كتاب العيون والحدائق»، تحقيق جوج، صدر بليدن عام ١٨٧١م، صفحة ١٣٦.

(٩٢) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٨٨، عن أسلاف الوليد بن =

ولأن الخلفاء مهديون، عُرفوا بالعدل، وعدالة سنة الخلافة تخفف الأعباء[٩٣]، وتشفي العلل: «عدل سلطانك هو البلسم الشافي لأمراض القلوب»[٩٤]، «وتروي عدالتك عطش الظماء»[٩٥]. «فهلُموا إلى عدل الإسلام الذي نحكم به»، هكذا نُقلت إلينا[٩٦]. ويعد أتباع عثمان خليفتهم «الإمام العادل»[٩٧]. وكان معاوية «إمامًا عادلًا»[٩٨]. وقد أُثني على عبد الملك بكونه «خليفة العدل»[٩٩]. ونُعت عمر بن عبد العزيز باللقب نفسه أيضًا[١٠٠]، بيد أنه قيل عنه في مراجع أخرى «الإمام العادل»[١٠١]. وقد وُصف يزيد بن عبد الملك وهشام بلقب «إمام

= عبد الملك. وقد وُصف نصر بن سيّار في الثناء عليه بأنه «الملك المهدي»، راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٤٧.

(٩٣) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٢٨، وصفحة ٣٢٩.

(٩٤) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٥٢.

(٩٥) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٢٩؛ وراجع المجلد الثاني، صفحة ٨٣٩، حيث قيل إن هشامًا قد جمع سُنَّةَ العُمَرَيْنِ التي فيها «شفاء للصدور من السقم».

(٩٦) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٢٣، وفيه إشارة إلى موت الحَجّاج، واعتلاء سليمان للعرش. راجع صفحة ٦٣٨ (وقد ورد فيها أن سليمان أصلح كل «قضاء جائر» ليُتمِّم «القضاء بالحق»). راجع أيضًا «ديوان جرير»، صفحة ٤٣٢.

(٩٧) راجع محارب بن دثار في كتاب «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٢٩.

(٩٨) راجع «العقد الفريد»، المجلد الأول، صفحة ٤٦.

(٩٩) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤٤٠.

(١٠٠) راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٨٧.

(١٠١) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤١٥.

العدل»[١٠٢]، وأشار جرير إلى عبد الملك بقوله: «أمير المؤمنين هو إمام وعادل للبرية»[١٠٣]. وأبدل سليمان أماكن العدل بأماكن الجور كما أنشد الفرزدق[١٠٤]. وملأ هشام الأرضَ عدلًا ونورًا[١٠٥]، مثلما ملأها رحمةً[١٠٦]. وقد غمر النور والرحمة، والعدل والغيث الناس أمنًا ورحمة[١٠٧].

وعلى الرغم من أن لقب المهدي ليس نعتًا أخرويًا فيما أوردناه سالفًا، فإنه من الصعب تلافي الانطباع بأن النعت يشير إلى شخص مُنجّي. فالمهدي في ساحة الشعر ليس مجرد شخص يسلك الطريق المستقيم[١٠٨]، وإنما هو المُنجّي من الشرور، والمرء الذي يملأ الأرض عدلًا ورحمة ونورًا، ويُحيي النفوس، ويشفي الأسقام، «واستجاب الله لدعائنا، وعافانا الله به من السوء بخلافة المهدي» كما قال الفرزدق في إشارة إلى سليمان[١٠٩].

---

(١٠٢) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٢٥٦، وصفحة ٥٠٥.

(١٠٣) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤٤٠.

(١٠٤) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٣٩. وللمزيد من الأقوال الدالة على عدل هذا الخليفة، راجع الحاشية السابقة رقم ٨٧.

(١٠٥) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٤٠ («رأيتك قد ملأت الأرض عدلًا وهي ملبسة الظلام»). وراجع أيضًا المرجع السابق، المجلد الأول، صفحة ١٦٥ («أمير المؤمنين بعدله... ولا ظلم ما دام الخليفة قائمًا هشام»)، وراجع «ديوان جرير»، صفحة ٥٠٥ («أمير المؤمنين قضى بعدل»).

(١٠٦) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٤٥، وصفحة ٥٣٤ («رحمة الإمام وعدله»).

(١٠٧) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٥٢.

(١٠٨) راجع:

I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton 1981, p.197n.

(١٠٩) راجع الحاشية السابقة رقم ٧٦.

وهذه فكرة لا نريد أن نتبحر فيها في هذا الفصل[١١٠]. وما نريد التأكيد عليه هو أن النجاة كانت تُبتغى من الخليفة، وسوف نفسر القول في هذا بالإشارة إلى مفهومين تواتر ظهورهما في الشعر والنثر.

الأول، أن الخلفاء (أو مؤسسة الخلافة) وُصفوا بأن لهم العصمة، وهو مصطلح له وقع قرآني، إذ قال الله في كتابه: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]. ويوحي هذا التشبيه بأن الخلفاء هم الذين أعتقوا رقاب المؤمنين من الزلل في الحياة سياسيًا ودينيًا، أو كما يشير آخرون، فإن الخلفاء هم أوتاد هذا الدين. وقال مروان بن الحكم قبل أن يصبح خليفة لمعاوية[١١١]: «فالله... اختص من عباده مَن يكون عمادًا لهذا الدين؛ فهم رقباء الله على أرضه، وخلفاؤه على عباده، وبهم أُخرج الناس من الظلمات إلى النور، ونصر دينه وأعزه، وأذل له الجبابرة». وقال عبد الله بن مسعدة الفزاري للخليفة معاوية موحيًا بمثل هذا المعنى[١١٢]: «قد جعلك الله عصمة لعباده، وهولًا على أعداءه... وبكُم يُري الله العمي، ويهدي أعداءه للحق.» «وبه عصم الله البشر من الهلاك»؛ حيث

(١١٠) سنعود لهذه النقطة لاحقًا في الملحق الأول في هذا الكتاب.

(١١١) راجع «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، صفحة ١٦٤.

(١١٢) راجع «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، صفحة ١٥٨. راجع أيضًا رسالة زوجة أبي الأسوَد لمعاوية: «إن الله جاعلك خليفةً في البلاد، ورقيبًا على العباد، يُستقى بك المطر، ويُستنبت بك الشجر، ويأمن بك الخائف، وأنت الخليفة المصطفى، والأمير/الأمين/الإمام المرتضى (العباس بن بكار الضبي، «أخبار الوافدات من النساء على معاوية ابن أبي سفيان»، تحقيق: سينة الشهابي، صدر ببيروت عام ١٩٨٣م، صفحة ٧٤، والحاشية رقم ٢ في المرجع نفسه).

وصف أحد الشعراء معاوية بهذا في قصيدة مُوجَّهة ليزيد بن معاوية[١١٣]. وكان الخليفة حِصنًا[١١٤] «أوينا» إليه بوصف يزيد بن أبيه[١١٥]. وهو المهدي الذي «نفزع» إليه حين يشتد البأس بوصف جرير لهشام[١١٦]، وكان عصمة من الطغيان[١١٧]، وعصمة لليتامى[١١٨]. وفوق كل ما أسلفنا ذكره كان (الخليفة) ملجأ من الفرقة التي لا تعني سوى الحيد عن سبل الهدى. وكانت الخلافة أو بالأحرى طاعة الخلفاء هي العصمة والمفزع، والملتجأ، ولمًّا للشعث والوزر، ومنّاعة للفرقة، وهي ما يعصم الناس من الاختلاف والشقاق، بلفظ الوليد بن يزيد[١١٩]. ومن هذا المنطلق قال عبد الله بن الزبير لعبد الملك:

«عصمتنا ببشر من الدهر الكثير الزلازل، وأطفأت عنا نار كل منافق».

وقد كان القائد الميمون والعصمة والحق الذي أذهب كل

---

(١١٣) راجع «الأغاني»، المجلد الثاني عشر، صفحة ٧٤؛ ولاحظ أن معاوية وُصف بأنه «أمين الله» في السطر السابق.

(١١٤) راجع «ديوان الأخطل»، صفحة ١٨٥؛ وراجع أيضًا «ديوان بشار بن برد»، المجلد الثاني، صفحة ٣٠٤، حيث وُصف المهدي بأنه «طود» أي جبل ضخم.

(١١٥) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٧٥.

(١١٦) راجع الحاشية السابقة رقم ٨٨.

(١١٧) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٢٧ («جعل الله لنا خليفته براء القروح، وعصمة الجبر»).

(١١٨) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٢١٨، المقطع قبل الأخير.

(١١٩) راجع الملحق الثاني، وراجع أيضًا «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٨٩، وقد نصر المروانيون دين محمد بعد أن اختلف الناس فيه. وانظر المرجع السابق صفحة ٦٣ (وحد الله دعاء المؤمنين على يد مروان)، وراجع أيضًا المراجع الواردة سابقًا في الحاشية رقم ٦١.

شيء باطل[١٢٠]. وكان الخليفة عصمة مخيِّرة بين الضلالة والرشد للناس، كما قال زُلزُل وآخرون إشارةً إلى المأمون[١٢١]. وباختصار، كان الخليفة الملاذ من الضلال، مَن تشبث بعصمته نجا، ومن تخلى عنها لُعِن؛ لأنه لا يلوذنَّ امرؤ بالله ليهتدي إلى سبيل الرشاد دون الاعتصام بخليفة الله.

والثاني، أن الخلفاء (والخلافة) يعتصمون بحبل الله، وهو مفهوم ورد في القرآن الكريم في قوله: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [البقرة: ١٠٣]، لذا كان معاوية «إمام البشرية، وحبلها المتين»[١٢٢]، أو كما قال عنه ولده يزيد بن معاوية: «حبل من حبال الله»[١٢٣]. وقال الفرزدق ليزيد بن عبد الملك وهشام: «إن حبلكم هو حبل الله»؛ مُشدِّدًا على أن مَن تمسَّك به فسيجده متينًا[١٢٤]. «ومن يستمسك بحبلك يجد غشاوة عينيه قد

(١٢٠) راجع ابن الزبير، صفحة ١١١، وراجع «الأغاني»، المجلد الثاني عشر، صفحة ٧٤، حيث قيل ليزيد بن معاوية إن أباه كان «أمين الله»، وبه عصم الله الناس من الهلاك. وللاطلاع على وصف الوليد بن يزيد بن عبد الملك بالعصمة، راجع «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٣١٤؛ وراجع أيضًا «ديوان الأخطل»، صفحة ١٨٥ عن وصف الوليد بن عبد الملك.

(١٢١) انظر المراجع التي نوردها لاحقًا في الفصل الرابع في الحاشية رقم ١٥٤.

(١٢٢) راجع «من ألقاب الخلفاء العباسيين: خليفة الله، وظل الله»، فاروق عمر، صفحة ٣٣١، نقلًا عن «خزانات الأدب»، المجلد الثاني، صفحة ٥١٥.

(١٢٣) راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٨٩؛ و«عيون الأخبار» لابن قتيبة، المجلد الثاني، صفحة ٢٣٨؛ وناقشه روتر في:

Rotter, *Bürgerkrieg*, p. 249.

(١٢٤) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٢٩ (يزيد بن عبد الملك)، وصفحة ٨٣٩ (هشام)، وانظر بالمثل «ديوان جرير»، صفحة ٥٠٦ (هشام).

زالت»، وهو قول الشاعر نفسه للوليد بن معاوية[١٢٥]. وجاء على لسان الوليد بن عبد الملك أن الله قد عزز حبله بخلفائه[١٢٦]. لذا عُدَّ الخلفاء كحبل موصول بالله، أو كشخص يصل الله بعباده. وفي مُؤلَّف قديم، يُعتقَد أنه للحسن البصري، قال مشيرًا إلى الإمام العادل[١٢٧] «كحبل ممدود بين الله وخلقه»؛ حيث سعد الخليفة المتوكل بسماع هذا[١٢٨]. ويوحي المفهوم الذي يقضي بكون الخليفة حبل الله بالرسالة ذاتها التي يوحي بها مفهوم كون الخليفة الملجأ من الضلال: فمن استمسك بالحبل نجا، ومن تركه ضل طريق الهدى. وقد أكّد كلا المفهومين على أن انعقاد البيعة للخليفة كان شرطًا للنجاة، فيكون على رأس المجتمع الديني، ويتولى زمام أمره، بينما لا يكون هناك أي طائل من أي شعيرة دينية تقام على أرض غير أرضه. وكما أورد جرير في كتابه:

«لولا الخليفة والقرآن نقرؤه ما قام للناس أحكام ولا جمع»[١٢٩]

و«من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه ما أحد يفارق الجماعة شبرًا فيموت إلا مات ميتة جاهلية» كما تنص الأحاديث النبوية[١٣٠]. فالنبي قد جلب الهداية للعالمين في العصور الأولى

---

(١٢٥) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٥٢.

(١٢٦) راجع الملحق الثاني في هذا الكتاب.

(١٢٧) راجع «العقد الفريد»، المجلد الأول، صفحة ٤٠.

(١٢٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١٣٨٧.

(١٢٩) راجع الحاشية السابقة رقم ٤٨.

(١٣٠) مسند أحمد بن حنبل، المجلد الرابع، صفحة ٩٦. راجع أيضًا «مَن مات ولا بيعة عليه، فقد مات ميتة جاهلية» (ابن سعد في «الطبقات الكبرى»، =

للإسلام واستمر هديه بعد ذلك، وكان شأنه شأن الخلفاء مَهديًا وإمامًا للهدى[131]. ولكنَّ الخلفاء من بعده صاروا منبعًا للهدى، ومن هذا المنطلق عدّ جرير النبوة والخلافة والهدى مصطلحات يترادف أحدها مع الآخر[132]، في حين يتحدث الفرزدق عن «أعواد الخلافة والسلام»، وهي الركائز الأساسية للخلافة والنجاة[133]. فقد أصبح محمدٌ سيّد المرسلين، وعلا شأنه عن سائر النبيين الأولين، والخلفاء الآخرين، ودون خلفائه لا يصل الناس لما تركه لنا من أقوال وأفعال[134].

= المجلد الخامس، صفحة ١٤٤)؛ و«مَن فارق الجماعة شبرًا، فما مات إلا ميتة الجاهلية، ومَن مات وقد نزع يده من بيعة، كانت ميتته ميتة ضلالة». لاحظ عدم ذكر كلمة «أمير» فيما سبق، فالتوكيد هنا على عضوية المجتمع، وليس على البيعة لأمير. راجع أيضًا القول المأثور «لا يجوز للمرء أن يبيت ليلته دون إمام»، الذي ذكره تيان في كتابه «*Sultanat*»، صفحة ٣٠٤.

(١٣١) راجع الحاشية رقم ٥٧ للاطلاع على المزيد عن صفة «إمام الهدى». ولوصف محمد بأنه المهدي، راجع «ديوان حسّان بن ثابت»، ١٣١ : ٢؛ و«ديوان العباس بن مِرداس»، تحقيق يحيى الجابري، صدر ببغداد عام ١٩٨٦م، ٢٤ : ٨؛ وراجع أيضًا:

M. Hinds, «The Banners and Battle Cries of the Arabs at Siffin (657 AD)», *al-Abhath* 24 (1971), p. 17, =2;

Brock, «Syriac Views», p. 14 (citing Bar Penkaye and the Chronicle) *ad* 1234

وفي المرجع السابق، وُصف محمد بأنه مهدي.

(١٣٢) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٤٧٤.

(١٣٣) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٤٠.

(١٣٤) يجب أن يتضح من كل هذا أننا لا يسعنا أن نتفق مع ناجل على أن «الإمامة بديل الخلافة عند الشيعة. . . ولم تلعب سوى دور سلبي تجاه الخلافة الأموية» (*Rechtleitung*, p. 50)، ولسنا مقتنعين بأن مفهوم الحاكم كنائب لله قد ترسخ في الأذهان في عهد عبد الملك كما يطرح روتر في كتابه *Bürgerkrieg*، صفحة ٢٤٨ والصفحات التي تليها. وهناك بالتأكيد من الأدلة الخاصة بالدولة المروانية أكثر مما =

ولهذا السبب، فإن ما بدا بين أيدينا كأنه اختيار بين فصيلين سياسيين متنازعين في عصور الإسلام الأولى كان في حقيقته مسألة دينية، قوامها «أتعطى البيعة لخليفة قد لا يكون النائب الحق عن الله؟»؛ ومن ثم سيؤثر هذا الاختيار في الأمة بأسرها. وما قيل من أن عليًا ومعاوية كانت لهما معتقدات واحدة لا يعني أن معاصريهما كانوا يرون الأمر معضلة سياسية لا تمت للدين بصلة. فليس هناك سوى إمام حق واحد، وأمة واحدة، لذا فإن من يكون اختياره خاطئًا سيجد نفسه خارج المجتمع، ولا يمكن له مهما راقب الله في دينه أن يفدي نفسه من ميتة الجاهلية التي تنتظره. فاختيار الإمام الحق (أو بتعبير أدق، إثبات أن الإمام الذي اختير هو الإمام الحق) كان مسألة غاية في الأهمية للنجاة. وقد عجلت الخلافات حول هوية الخليفة من ظهور الفِرَق، وإعلان أن الاعتقاد بشرعية إحداها جزء لا يتجزأ من العقيدة. وذات مرة سأل وال أموي أحد الخوارج قائلًا: «أتقر أن معاوية خليفة الله؟» ولما رفض الإقرار بذلك، أصدر ضده حكمًا بالإعدام[١٣٥]. وسأل الخوارج قوات المهلب الذين أعلنوا مصعبًا إمامًا للهدى، قائلين لهم: «ماذا تقولون في مصعب؟ أهو وليكم في هذه الحياة الدنيا، وفي الآخرة...

= توفر بخصوص الدولة السفيانية، وأكثرها أهمية شعر جرير والفرزدق. وما من شعراء آخرين، سواء أكانوا سابقين أم لاحقين، تابعين للأمويين أو لغيرهم، نجحوا في وصف نموذج الخلافة ببلاغة تضاهي بلاغة هذين الشاعرين.

(١٣٥) راجع:

Tyan, *Califat*, p. 455,

واستشهد تيان في مرجعه السابق بكتاب ابن الأثير «الكامل»، المجلد الثالث، صفحة ٣٤٦.

أأنتم أولياؤه في الحياة، وبعد الموت؟... فماذا تقولون في عبد الملك؟... أتبرؤون منه في الحياة الدنيا، وفي الآخرة؟... أتعادونه في الحياة، وبعد الموت؟»[١٣٦] وقد أقر الحَجّاج «بشهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبد الله ورسوله، وأنه لا يعرف إلا طاعة الوليد بن عبد الملك، عليها يحيا، وعليها يموت، وعليها يُبعث»[١٣٧]. وفي عهد المهدي توفي نقيب عباسي وهو يشهد أن لا إله إلا الله، وأن الإسلام دين الله، وأن محمدًا رسول الله، وأن عليًّا بن أبي طالب هو من وُصِّي بالإمامة إليه من بعد رسول الله[١٣٨]. وقد أعلن مرتد على عهد المأمون رجوعه إلى ملة الإسلام بقوله: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن المسيح عبد الله، وأن محمدًا يقول الحق، وأنك أمير المؤمنين»[١٣٩]. وقيل للمأمون كذلك: «لا دين إلا بك، ولا دنيا إلا معك»[١٤٠]. وتكونت العقيدة التي تعلمها الجندي التركي بُغا (Bugha) على الاعتقاد في وحدانية الله، وفي رسالة محمد،

(١٣٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٨٢١.

(١٣٧) راجع:

Tyan, *Califat*, p. 455,

واستشهد تيان بكتاب ابن عساكر «التهذيب»، المجلد الرابع، صفحة ٧١.

(١٣٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٥٣٢.

(١٣٩) راجع:

Tyan, *Califat*, pp. 455f,

واستشهد تيان بكتاب «العقد الفريد».

(١٤٠) راجع:

Tyan, *Califat*, p. 456,

واستشهد تيان بما ورد في كتاب «العقد الفريد»، و«شعر ابن قتيبة»، صفحة ٥٤٩.

وفي صلة القرابة التي تربط بين النبي والخلفاء، وهي الصلة التي تعتمد عليها شرعية الخلفاء[١٤١]. وبالطبع تتضمن المذاهب التقليدية للسنة والشيعة والخوارج الإقرار بشرعية الخليفة أو الخلفاء الذين تعترف بهم الفرقة المعنية.

ولا يمكن تفسير القول الذي يقضي بأن الفرق الإسلامية تبلورت نشأتها حول مسألة الخلافة في ضوء اعتبار الخليفة قائدًا سياسيًا فحسب. ولما كان بدء ظهور تلك الفرق في أثناء الفتنة الأولى بين المسلمين (فتنة مقتل عثمان)، فإنه لا مجال للقول بأن للأمويين يدًا في ظهورها. ولو أن أبا بكر نظر للخلافة على أنها مسألة سياسية بحتة، لتغير الأمر برمته في عهد عثمان. والمفترض أن هذا التغير قد ظهر باعتماد عثمان لقب خليفة الله، ولكنَّ هذا الفرض هو أقل الفروض احتمالًا[١٤٢]. ومثلما يبدو أن لقب خليفة الله كان هو لقب الخليفة من البداية، لصارت الخلافة جزءًا من الإيمان منذ بزوغ فجرها.

---

(١٤١) راجع:

W. M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897, p. 91.

(١٤٢) هذا هو ما رآه تيان لدواع عملية فحسب، فراجع:

Tyan, *Califat*, pp. 199ff.

الفصل الثالث

شريعة دولة الخلافة

إن كان خليفة الله في أرضه يعلو فوق الخلائق كلهم أجمعين بوصفه هاديًا ومرشدًا لهم، فكيف كانت طبيعة تلك الهداية وذلك الرشاد؟ من البديهي أن قدرًا من هذه الهداية كان سياسي الطابع، إذ كان الخليفة مسؤولًا عن المحافظة على كيان المجتمع، وإخماد الثورات، وخوض المعارك والفتوحات، إلخ. لذا لم يدخر الشعراء جهدًا في تغنيهم بالهداية ذات الصبغة العسكرية، فيتساءل أحدهم:

«وَمـا الـنّـاسُ لَـوْلا آلُ مَـرْوَانَ مِـنـهُـمُ
إمَامُ الهُدَى، وَالضّارِبَاتُ الجَماجِمِ»[1]

وقد كان الأمويون وولاتهم سيوف الله المسلولة[2]، ولأنهم كذلك فهم لا يُقهَرون؛ فمن كان الله وليه فلن يضره أحد[3].

---

(١) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٤٦.

(٢) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٧٨ (عن زياد بن أبيه)؛ و«ديوان العَجّاج»، ٢٩: ١٤٠، صفحة ٤٨ (عن يزيد الأول)؛ و«ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٦٥، وصفحة ٢٨٦؛ والمجلد الثاني، صفحة ٥٨٠، وصفحة ٦٩٥ (عن سليمان، وبشر، وهشام، والحَجّاج)؛ و«ديوان جرير»، صفحة ٥٠٦ (عن الأمويين عامة)؛ وراجع أيضًا «الأغاني»، المجلد الحادي عشر، صفحة ٣٠٧؛ والمجلد الثاني والعشرين، صفحة ٣٣٠.

(٣) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٥، وصفحة ١٠١ («صاحب الله غير مغلوب، وليس بمغلوب من الله صاحبه»).

وما يعنينا في هذا المقام هو الهداية الروحية للخليفة، وما نبغي أن نبرهن عليه هو أن دور الخليفة كهادٍ ديني يقوم على تحديد أوامر الله وتفسيرها، أو بعبارة أخرى تحديد قواعد الشريعة الإسلامية وتفسيرها.

وقد بيّن الوليد بن يزيد في خطابه المتعلق بالاستخلاف أن الله ﷻ قد أقام الخلافة لتطبيق أحكام الله وسنته، وحدوده وفرائضه وحقوقه[٤]، وتلك رؤيةٌ اعتنقها الحَجّاج من قبله[٥]. ومن هذا المنطلق قال يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان إنه حتى وافت هشام المنية كان خلفاء الله واحدًا يلي الآخر قائمين على أمر الدين، وقاضين فيه بحكمه[٦]، بينما وصف مروان بن محمد الخلافة بأنها أقيمت لتطبيق أحكام دين الله[٧]. وسنشرع في استكشاف الطرق التي باشروها كي يضطلعوا بإنجاز تلك المهمة.

من أوضح المسالك التي اتخذها بعض الخلفاء لتحقيق مآربهم عملهم بالقضاء. فالخلافة مقترنة بالقضاء في القرآن صراحةً، حيث يقول الله لداود: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]. ويقول عن حكم داود وسليمان معًا: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]. وهناك العديد

(٤) راجع الملحق الثاني في هذا الكتاب.

(٥) راجع «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، حيث كتب الحجاج للوليد بن عبد الملك، قائلًا: «فعليك بالإسلام، فقوّم أوده وشرائعه وحدوده.»

(٦) راجع الملحق الثاني في هذا الكتاب.

(٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٥٠.

من الإشارات للمعنى الذي ورد في هاتين الآيتين في الشعر، فقد قال الأحوص لسليمان؛ مُشِيرًا إلى أنه الخليفة الذي اصطفاه الله ﷻ: «فاحكم واعدل»[8]. وقال جرير:

«هو الخليفة، فارضوا ما قضى لكم بالحق يصدع ما في قوله جنف»[9]

وقد شاع ذكر «القضاء بالحق» و«العدل» في تلك الآونة[10]. وبدون الخليفة لن يجد الناس من يقضي بينهم بالحق، كما قال جرير في بيته المشهور الذي ذُكر في مقامنا هذا مرتين[11]. وفي موضع آخر، أضاف قائلًا:

«تَباشَرَت البلادُ لَكُم بِحُكْمٍ أقامَ لنا الفَرائِضَ واسْتَقَاما»[12]

وورد إلينا أن هناك أوجهًا للمقارنة بين الخلفاء وداود وسليمان، فكما أسبغ الله نعمة التفهيم على سليمان في قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: 79]، فإنه أسبغها على خلفائه[13]، أو على أقل تقدير، على بعضهم، ممن استجابوا،

(8) راجع «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٢٣٥ (وهو ما ذُكر في «شعر الأحوص»، تحقيق عادل سليمان جمال، صدر بالقاهرة عام ١٩٧٠م، صفحة ١٧٨).

(9) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٣٩٠.

(10) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٣٩٠، وصفحة ٥٠٥؛ و«ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٣٨؛ و«ديوان القطامي»، صفحة ١٤٦؛ وراجع أيضًا «ديوان العجاج»، ٣٣: ١٩ (صفحة ٥٦).

(11) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٣٥٥.

(12) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٥٠٦.

(13) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٧٦٨، في إشارة إلى الوليد بن عبد الملك؛ و«ديوان جرير» في إشارة إلى يزيد بن عبد الملك. راجع أيضًا القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ =

فأقاموا العدل وأضفوا عليه مهابة وجلالًا. وورد إلينا أن الخليفة عبد الملك كان يستمع إلى أبيات شعرية تتغنى بالعدل قبل أن يقضي بين المتنازعين بعد الاستماع إليهم(١٤). وكان تيان أول مَن أشار إلى عمل الخلفاء قضاة بالحق بين الناس(١٥)، بل ومما أكد على صحة ما أشار تيان إليه حديثٌ نبوي شريف رُوي عن محمد يذكر كثيرًا من جوانب حكم الخليفة بين الناس بالعدل. وأحيانًا، كان الخلفاء يُصدرون أحكامًا شرعية في قضايا معروفة(١٦)، وأحيانًا أخرى كان يرد إلينا أن أحد الخلفاء قضى بذلك (أي بحكم ما) على أساس كذا وكذا(١٧). وعلى كل،

= ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ ۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩].

(١٤) راجع «الأغاني»، المجلد الثاني والعشرين، صفحة ١٢٤.

(١٥) راجع:

E. Tyan, *Histoire de l' organisation judiciaire en pays d'Islam*, vol. I, Paris 1938, p. 134.

(١٦) راجع «المصنف» لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، صدر ببيروت عام ١٩٧٠م/ ١٩٧٢م، المجلد السادس، رقم ١٠٧١٠ (عن عبد الملك وقضية طلاق)؛ والمجلد الثامن، رقم ١٥٤٦٠ (عن أن شخصين رفعا نزاعًا لا نعرف طبيعته للخليفة نفسه)، ورقم ١٥٤٨٩ (عن نزاع رُفع لمعاوية)؛ والمجلد التاسع، رقم ١٦٤١٩ (عن عبد الملك والوصايا)؛ والمجلد العاشر، رقم ١٨٢٦١، ورقم ١٨٢٧٤ وما يليه، ورقم ١٨٢٩٨ وما يليه (عن معاوية، ومروان، وعبد الملك، وعمر بن عبد العزيز، ويزيد بن عبد الملك، وهشام في قضايا القسامة).

(١٧) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد السادس، رقم ١٠٦٣٣ (عن معاوية والزواج)، ورقم ١٠٨٦٦، والرقم الذي يليه (حيث يأسف عبد الملك على حكم أصدره)، ورقم ١١٩٠٨ (عن عبد الملك والطلاق)، والمجلد السابع، رقم ١٢٣٠١ (عن معاوية والطلاق)، ورقم ١٣٤٠٩ (عن عبد الملك والطلاق)، والمجلد الثامن، رقم ١٥٦٦٥ (عن معاوية والكتابة). راجع أيضًا:

P. Crone, «Jāhilī and Jewish Law: the *Qasāma*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), note 171.

فالخلفاء الأمويون الذين لعبوا هذا الدور عادةً هم معاوية، ومروان بن الحكم وعبد الملك، وعمر بن عبد العزيز، ويزيد بن عبد الملك وهشام[١٨]. وفي حين يُشار إلى دور مروان كوالٍ للمدينة المنورة أكثر من دوره كخليفة للمسلمين (وكذا عمر بن عبد العزيز بين الفينة والأخرى)، هناك خلفاء آخرون لم يرد ذكرهم كليًا بأداء أي دور[١٩]. ومع ذلك، فإن المحدّثين اتفقوا مع الشعراء في كون القضاء جزءًا من مهام الخلافة؛ كما كان يتوجب على الوالي أيضًا القيام بهذا الدور في العصر الأموي[٢٠].

ولا ينطوي عمل الخلفاء وولاتهم كقضاة على دلالة عظيمة إذا ما نظرنا إلى دورهم في تحديد قواعد الشريعة الإسلامية، فملوك الهندوس تولوا القضاء بأنفسهم، ومع هذا لم يكن لهم دور في تحديد تعاليم الدهارما، وهي الشريعة الدينية التي فصَّلها البراهمانيون؛ فالملوك قد يحكمون وفقًا للدهارما أو يخالفونها، وفي كل الأحوال كانت الأحكام أوامر ملكية غير قابلة

---

(١٨) إضافةً إلى الملاحظات المذكورة في الحواشي السابقة، راجع:

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, pp. 193ff.

(١٩) يلمح ابن حزم إلى أنه قد اطلع على أحاديث ذُكر فيها الخلفاء الأمويون كافة، حتى الوليد بن يزيد؛ ولكن الفقرة تثير جدلًا شديدًا بما يحُول دون الاستشهاد بها (راجع المراجع المذكورة في الحاشية رقم ٣٦).

(٢٠) راجع على سبيل المثال:

Schacht, *Origins*, pp. 193, 197, 200, 201,

و«الأغاني»، المجلد الثامن، صفحة ٦٣؛ والمجلد الثاني والعشرين، صفحة ٣٢، والصفحة التي تليها.

للعصيان، بيد أنها لم تكن بمنزلة الشرائع المقدسة[٢١]. ولكن أحكام الخلفاء عُدت أحكامًا مقدسة، إذ يتضح ذلك من استقائهم لهذه الأحكام من الأحاديث النبوية الشريفة التي تعد سجلًا للأحكام الشرعية لا القصص التاريخي. وربما تكون معظم الأحاديث المنسوب وضعها إلى الأمويين غير تاريخية بمعنى أن الأمويين لم يفتروها[٢٢]. وما حدث أن علماء الفقه رغبوا في أن ينسبوا إليهم ذلك، ففي حقبةٍ ما من تاريخ الدولة الأموية، عُدَّ قضاؤهم مصدرًا للأحكام الشرعية، وقد نجم عن هذا جمع أحكامهم التي قضوا بها، و/أو تلفيق أحكام ونسبتها إليهم. ولو لم يهتم الأمويون بإصدار الأحكام الشرعية لما وُجدت أحكام نُسبت إليهم استنبطت من أحاديث النبوية، سواء أزُعِم أنهم افتروها أم لا.

وقد اتضح في الحديث أن الأحكام التي صدرت لم ترتبط بأن الأمويين هم من حددوا أحكام الشريعة فحسب، بل ورد أنهم أصدروا ما يُعرف في المصطلحات الرومانية بالمراسيم أو الأوامر الشرعية لولاتهم وقضاتهم؛ مُقرِّرين القواعد الشرعية التي سيطبقها المعنيون. وأفضل مثال معروف على ذلك هو الرسالة الشهيرة التي تَبُتُّ في المسائل المالية والأمور الشرعية الأخرى التي أرسلها عمر بن عبد العزيز لولاته، والتي أساء جيب

(٢١) راجع:

Lingat, *The Classical Law of India*. Berkeley, Los Angeles and London 1973, pp. 224ff.

(٢٢) راجع:

Crone,«Jāhilī and Jewish Law», pp. 188f.

(Gibb) تفسيرها على أنها جاءت كرد على سؤال ما[٢٣]. وهناك أمثلةٌ أخرى ما زالت ماثلة حتى الآن؛ فقد ورد أن معاوية أرسل بتعليمات تتعلق بمتاع مسروق لواليه على المدينة المنورة[٢٤]، وكتب عبد الملك تعليمات يُفتَرَض أنها موجهة إلى ولاته، بخصوص الإماء اللاتي ظهرت عيوبهن بعد تمام البيع[٢٥]. وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز كان يرسل تعليماته على الدوام فيما يخص تطبيق مختلف مناحي الشريعة لولاته وقضاته على مختلف الأقاليم[٢٦]. وقد كتب يزيد بن عبد الملك إلى قاضيه على

---

(٢٣) راجع «سِيَر أعلام النبلاء» لابن عبد الحكم، صفحة ٩٣ والصفحات التي تليها؛ وراجع أيضًا:

H. A. R. Gibb,«The Fiscal Rescript of 'Umar II», *Arabica* 2 (1955).

وفي القانون الروماني، كانت إجابة الإمبراطور عن سؤال وُجِّه إليه أمرًا عاليًا لا يمكن رده، وهذه الإجابة كانت غالبًا ما تأخذ صورة خطاب منفصل أو تذييل على متن العريضة التي طُرِح عليه السؤال فيها. راجع:

F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford 1963, p. 152.

ولم تكن رسالة عمر بن عبد العزيز تعبر عن جواب لأي سؤال، ولكنها كانت ـ في الاصطلاح الروماني ـ أمرًا عاليًا. راجع المرجع السابق، صفحة ١٥٤ والصفحات التي تليها، وصفحة ١٤٨.

(٢٤) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد العاشر، رقم ١٨٨٢٩.

(٢٥) راجع «أخبار القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٢٦٧.

(٢٦) كان عمر بن عبد العزيز يوجههم بشأن معاملة من دخل الإسلام من الأعاجم (راجع «فتوح البلدان» للبلاذري، صفحة ٤٢٦؛ و«فتوح مصر» لابن عبد الحكم، تحقيق سي سي توري C. C. Torrey، نيوهيفن، عام ١٩٢٢م، صفحة ١٥٥؛ و«الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٨٤)، وهذا موضوع ورد ذكره في الرسالة التي سنشير إليها من الآن فصاعدًا باسم «مرسوم عمر بن عبد العزيز»، وهي تتعلق بالمسائل المالية (راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٧٦ و٣٨٠)، وهي تتعلق أيضًا بالحدود (انظر المرجع السابق، صفحة ٣٨٥)، وبمسائل القسامة (انظر الحاشية رقم ١٦٧ عن كتاب كرون =

المدينة (ويفترض أنه كتبه لقضاة على أماكن أخرى أيضًا)؛ مُقرِّرًا أن شهادة الحمقى من الناس يجب أن تُرد، ولا يُعتد بها[٢٧]. وقد أرسل هشام تعليمات تتعلق بمسائل المهور إلى قاضٍ مصري[٢٨].

في المقابل، كان الولاة والقضاة يكتبون للخلفاء طلبات ليُصدروا تعليماتهم في المسائل الشرعية المعقدة. فمثلًا، كتب والي اليمن محمد بن يوسف لعبد الملك رسالةً يسأله فيها عن الإجراء الصحيح الواجب اتباعه في قضايا الزنا[٢٩]. وكتب له الحَجّاج أيضًا يسأله جوابًا شافيًا عن إحدى مسائل الميراث[٣٠]. وبالمثل عندما طُرحت مسألة صعبة عن تحرير العبيد بالمكاتبة في مكة، كتب والي مكة والمدينة لعبد الملك يسأله المشورة[٣١].

= Crone, «Jāhilī and Jewish Law»). وعلى الرغم من أن المراجع تشير إلى الوثيقة على أنها رسالة، فإن المرسوم الموجود حاليًا لا يشتمل عليها. وفيما يتعلق بزواج اليتيمات، راجع:

Kindī, *Governors*, p. 339,

وفي المرجع السابق، ذُكر القاضي بالاسم. راجع أيضًا «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد السادس، رقم ١٠٣٧٠، حيث القاضي مجهول الهوية؛ و«المصنف» لابن أبي شيبة، تحقيق عبد الخالق الأفغاني، صدر بحيدر أباد عام ١٣٨٦هـ، المجلد الرابع، صفحتي ١٤٠، و١٦٠، حيث لا يوجد أي ذكر للقاضي، وهذا مثال رائع على الأسلوب الذي يُفقد فيه سياق الحديث.

(٢٧) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الأول، صفحة ١٥٩، والصفحة التي تليها.

(٢٨) راجع:

Kindī, *Governors*, p. 348.

(٢٩) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد السابع، رقم ١٣٣٨٥.

(٣٠) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الأول، صفحة ٣٠٥.

(٣١) راجع «الموطأ» لمالك بن أنس، صدر بالقاهرة، غير معلوم تاريخ الإصدار، المجلد الثاني، صفحة ١٤٦؛ وراجع أيضًا «المصنف» لعبد الرزاق، =

وقد كتب والي مدينة أيلة لعمر بن عبد العزيز يسأله حكم العبد الآبق الذي يسرق[٣٢]. وكتب أيضًا قاضٍ مصري للخليفة نفسه يطلب منه تفصيل القول في نقاط تتعلق بالتجارة والشفعة، والأرْش (الدية) الواجب في الأصابع المكسورة[٣٣]. وكتب قاضٍ سوري للخليفة هشام طلبًا للمشورة في مسائل تتعلق بالميراث وتحرير العبيد[٣٤]. وربما كان القضاة وعمال الولاة يطلبون المشورة من والي الإقليم الذي قد يجد حلًا لما يواجههم، أو يكتب للخليفة بدوره؛ طالبًا المشورة[٣٥]، بل ورد إلينا أن ابن حزم قال إنه لا فرق بين ظهور المسألة في المدينة أو في غيرها، فالقاضي أو الوالي لن يُصدرا حكمًا دون الرجوع إلى الخليفة في سوريا، ولن يفعل أي منهما شيئًا سوى تنفيذ ما أمر به[٣٦]. وتلك مبالغة جدلية، ومن الواضح أنها مجرد قول مرسل.

حتى الأشخاص العاديون قد يقدمون عرائض تحوي مسائل

= المجلد الثامن، رقم ١٥٦٥٩، حيث كتب عبد الملك هذا الحكم عمومًا.

(٣٢) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد العاشر، رقم ١٨٩٨٤.

(٣٣) راجع:

Kindī, *Governors*, p. 333f.

(٣٤) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٢٠٥.

(٣٥) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٢١. وللاطلاع على مدى اعتماد القضاة الكلي على الولاة الذين عينوهم في العصر الأموي، انظر المرجع السابق، المجلد الأول، صفحة ١٤١.

(٣٦) راجع «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق أحمد محمد شاكر، صدر بالقاهرة عام ١٣٤٥/١٣٤٨هـ، المجلد الرابع، صفحة ٢١٨؛ وورد ذكره لأول مرة في:

R. Brunschvig, «Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik», *al-Andalus* 15 (1950), p. 400.

شرعية، فقد قيل إن رجلًا أتى عبد الملك، فسأله أشياء كثيرة، وأجابه عنها. وقد عرض عبد الملك الكتاب (العريضة) الذي وصله على حاجبه الذي يُقال له قبيصة بن ذؤيب الخزاعي، وقد ورد في الكتاب: «(ماذا تقول في) عبدٍ يقذف حُرًّا؟» فأجاب قبيصة: «يُجلَد ثمانين جلدة»[٣٧]. وبالمثل قيل إن نافع بن علقمة كتب إلى عبد الملك يسأله عن مشروعية الرجوع عن الوصية التي أسفرت عن تحرير العبيد[٣٨]. وهناك أيضًا أمثلة كثيرة يجيب فيها الخليفة عمر بن عبد العزيز عن مسائل شرعية[٣٩]. (وردود الخلفاء على تلك المكاتبات التي كان يبعث بها عامة الناس والولاة إلى الخلفاء هي التي تقابل مصطلح المراسيم في المصطلحات الرومانية).

وورد عن ابن حزم أن فقهاء المالكية لم يصيبوا حينما تفاخروا بأخذهم بعمل أهل المدينة كحجة في الأحكام الشرعية. وبالنظر إلى أن كافة المنازعات كانت تُرفع إلى الخليفة في العهد الأموي، فجميع أعمال أهل المدينة لم تكن مترتبة إلا على أحكام عبد الملك، والوليد بن عبد الملك، وسليمان ويزيد بن عبد الملك، وهشام والوليد بن يزيد، والقليل من أحكام عمر بن عبد العزيز الذي كان عهده قصير الأمد، كما يتبين لأي امرئ

(٣٧) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد السابع، رقم ١٣٧٨٧.

(٣٨) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد التاسع، رقم ١٦٣٨٤. وربما يكون الشخص المعني فقيهًا مكيًّا (راجع كتاب «الطبقات» لخليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، صدر ببغداد عام ١٩٦٧م، صفحة ٢٨٠).

(٣٩) راجع «المصنف لابن أبي شيبة»، المجلد الرابع، صفحة ٧٥ («رجل عقد على امرأة، فدخل بها، ووجد فيها عيبًا، فبعث لعمر بن عبد العزيز يسأله المشورة).

ينظر للأمر بنفسه في كتب الحديث[٤٠]. وبعد مضي تسعمائة سنة، اتبع الباحث الألماني جوزيف شاخت Schacht رأي ابن حزم على نحو يعوزه الذكاء ليصل إلى الاستنتاج نفسه، فممارسات الأمويين المتعلقة بالشريعة كانت نقطة الانطلاق التي أوصلت الشريعة الإسلامية إلى حالها اليوم[٤١]. ولم يَحْذُ جوزيف شاخت حذو ابن حزم؛ إذ شكك في مصداقية الأحكام التي نُسبت إلى الأمويين، وهذا لا يعنينا في شيء في هذا المقام. وما يعنينا هنا أن علماء الشرع الأوائل افترضوا تلقائيًّا أن قواعد الشرع في العصر الأموي كانت هي قوانين الخلافة.

وقوانين الخلافة ليست مفهومًا مألوفًا من منظور الفقهاء التقليديين، فهم يرون أن الخلفاء الأربعة الأوائل كانوا أهلًا لإصدار الأحكام الشرعية المستقاة من أحكام الشريعة الإسلامية؛ لكونهم من الصحابة، بينما كان عمر بن عبد العزيز أهلًا لهذا؛ لأنه كان وَرِعًا أيما ورع، وكان من بين مَن نهلوا من السنة النبوية، ولم يتعلق الأمر بالأهلية الشرعية. فبالقدر ذاته من الحجية الذي تمتعت به أحكام الخلفاء الشرعية، كان لأحكام الفقهاء حجية مماثلة؛ حيث ترجع حجيّتاهما إلى الحديث النبوي الشريف. لذا فلا عجب إن وجد المرء أقاويل تدل على أن الخلفاء الأمويين قد استقوا آراءهم من آراء العلماء، بل إنّه ورد إلينا أن الخلفاء كانوا يردون على المسائل الشرعية؛ استنادًا إلى آراء القضاة والفقهاء، بيد أن القضاة والولاة كانوا يستعينون

(٤٠) راجع الحاشية السابقة رقم ٢٨.

(٤١) راجع:

Schacht, *Origins*, pp. 190ff.

بمشورتهم. وعلى سبيل المثال، كتب الخليفة مروان إلى زيد بن ثابت ليسأله عن مشورته في أمر ما، ولمّا أجابه زيد، عمل برأيه[٤٢]. وقد كتب عبد الملك لقاضي حمص يسأله عن عقوبة مرتكب اللواط[٤٣]، وكتب الوليد بن عبد الملك للحَجّاج سائلًا إياه أن يستشير العلماء في محل ولايته وهكذا[٤٤]. فالأحاديث التي بُنيت عليها أحكام الخلفاء استنادًا إلى سوابق حددتها سنن العلماء، أو النبي ذاته، معروفة للجميع[٤٥]. وهناك بالفعل من الوقائع ما أدلى فيه الخلفاء، مثل مروان بن الحكم وعبد الملك، بدلوهم كفقهاء أو كمحدثين بمحض اختيارهم الشخصي[٤٦].

---

(٤٢) راجع «المصنف» لابن عبد الرزاق، المجلد السادس، رقم ١٠٨٦٦؛ و«مصنف ابن أبي شيبة»، المجلد الرابع، صفحة ٢٣٤.

(٤٣) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٢١٠.

(٤٤) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد السابع، رقم ١٢٣٢٥. لاحظ أيضًا الواقعة التي حُكي فيها أن مروان، والي المدينة المنورة، عُرضت عليه مسألة فقهية، فنص ابن عباس بشأنها على تطبيق حكم شرعي عُرفت لأجله هذه الواقعة؛ وفي رواية أخرى رفض مروان نهائيًا هذا الحكم الشرعي (راجع المرجع السابق، المجلد السادس، رقم ١٠٥٦٨، والرقم الذي يليه).

(٤٥) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد السابع، رقم ١٠٦٣٣، وراجع أيضًا الأرقام ١٠٦٢٨، و١٠٦٣٢، و١١٩٠٨، و١١٩٠٧، و«سيرة ابن هشام»، المجلد الأول، صفحة ٢٢٤.

(٤٦) لذا ظهر مروان بن الحكم وعبد الملك كمُحَدِّثَين في «كتاب الطبقات» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحات ٤٣، و٢٢٤ و٢٢٦، حيث يرد به أن مروان كان يستشير الصحابة، ويتصرف بناءً على مشورتهم، بينما كان عبد الملك يجلس مع فقهاء وعلماء المدينة ويتذكر ما قالوه. وقد تحدث عن الخليفتين كتابُ «تهذيب التهذيب» لابن حجر، الذي صدر بحيدر أباد عام ١٣٢٥هـ/١٣٢٧هـ، مروان في المجلد العاشر، صفحة ٩١ والصفحة التي تليها، وعبد الملك في المجلد السادس، صفحة ٤٢٢ والصفحة التي تليها. ووفقًا لما جاء عن ابن حجر والفسوي في كتابه «المعرفة والتاريخ»، تحقيق أكرم ضياء العمري، بغداد، عام ١٩٧٤/١٩٧٦م، المجلد الأول، =

لكنّ المصير النهائي للأحكام الشرعية التي أصدرها خلفاء بني أمية كان نبذها منتهاها (باستثناء أحكام عمر بن عبد العزيز) بدلًا من الإبقاء عليها. وقد حافظ على تطبيقها أهل الحجاز لمدة أطول من غيرهم، ويعود الفضل إليهم ولطلابهم المصريين في الحفاظ على الروايات التي يبدو فيها الأمويون مؤسسين لقواعد الشريعة[٤٧]، مع أن هناك روايات مصدرها أهل سوريا والبصرة والكوفة[٤٨]. وفي الفقه السني التقليدي، لم يكن للخلفاء ـ فيما عدا الخلفاء الراشدين، وعمر بن عبد العزيز ـ أي دور تشريعي على الإطلاق.

وعلى الرغم من هذا، من الجلي أن نظرة الفقه التقليدي ناجمة عن إعادة التفسير. ففي الأصل قرر الخلفاء الأحكام الشرعية بصفتهم خلفاء كما صرح الأمويون، بل إنهم أقدموا

= صفحة ٥٦٣، كان الخليفة عبد الملك يُعد من بين فقهاء المدينة الأربعة. وعندما سئل ابن عمر عمن يستفتونه بعد وفاة كبار رجالات قريش، قال إن مروان له ولد فقيه، فسلوه يفتيكم. وقد روى كل من الخليفتين معاوية ومروان أحاديث عن النبي (ﷺ) في «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الأول، رقم ٤١١؛ والمجلد التاسع، رقم ١٧٠٨٧؛ والمجلد العاشر، رقم ١٨٩٥٨.

(٤٧) يرجع ذلك إلى أن القدر الأعظم من تلك المادة العلمية يرجع إلى أصول مَدنِيَّة، حتى إن ابن حزم استطاع استخدامها لنقض حُجِّية عمل أهل المدينة. ولكن عبد الرزاق أرجع ما يربو عن ربع الأحاديث التي رواها عن الأحكام الأموية إلى ابن جريج المكي، ولم يحصل عليها من المدينة وحدها، وإنما من مكة أيضًا، وفي عدة مناسبات من أماكن أخرى (راجع على سبيل المثال المجلد السادس، أرقام ١٠٥٦٨، و١٠٦٣٣؛ والمجلد الثامن، رقم ١٥٤٨٩). والمادة العلمية المصرية (الموجودة في كتب الكندي وابن عبد الحكم) مرتبطة بصورة تكاد تكون حصرية بالخليفة عمر بن عبد العزيز.

(٤٨) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الأول، رقم ١٧٠٧ (كوفي)؛ والمجلد السادس، رقم ١١٩٠٨ (سوري)؛ والمجلد الثامن، رقم ١٥٦٦٤ (بصري).

على هذا أيضًا بدافع ما ورد عنهم في الأحاديث النبوية السابقة كخلفاء لله أو غير هذا. فالأمويون هنا مخولون لإصدار الأحكام الشرعية على قدم المساواة مع الخلفاء الراشدين. وبطبيعة الحال لم تجُل هذه الخواطر ببال ابن حزم الذي أسند رأيه القائل بعدم حجية عمل أهل المدينة؛ لأنه مبنٍ على قرارات الخلفاء الأمويين كحجة دامغة على ما رآه، فكيف نقارن أحكام الخلفاء بأحكام العلماء الذين هم أنفسهم ورثة النبي؟ والمثير للدهشة أن ذلك لم يدُر بخلد تيان أو شاخت، وقد استقر رأي كليهما على أن الشريعة الإسلامية عُدت فيما مضى علمانية، فكيف يمكن أن يكون الخلفاء هم من وضعوا قواعدها، وعملوا على نشرها؟[٤٩] ومن المفترض أن تيان كان سيغيِّر رأيه لو أعاد تدبر هذا الاستنتاج في ضوء دراسته الأخيرة، وهي تتمثل في الكتاب الذي أكد فيه على السمة الدينية لسلطة الخلفاء أكثر من أي باحث حتى تاريخه[٥٠]. ويؤكد شاخت أن هناك ما يُدعى قانون الخلافة؛ ولكنه لم يحترم سلطة العلماء حينما قلل من أهمية هذا القانون في شتى المناحي الشرعية ليقصره على الممارسات

---

(٤٩) راجع:

Tyan, *Organisation judiciaire*, vol. I, pp. 164ff.

(فالقضاء في أول الأمر لم يكن له طابع ديني، ولم يكتسبه سوى بعد التأثير الفارسي، لا سيما تحت حكم العباسيين). راجع أيضًا:

Schacht, *Introduction*, p. 17

فالسنة في السياق الإسلامي لها مدلول سياسي، وليس مدلولًا شرعيًا؛ حيث أشارت لسياسة الخليفة وإدارته لأمور الحكم.

(٥٠) نقصد كتاب *Califat* الذي تدين له بالكثير، ولكنه لم يضع ذلك في حسبانه، فراجع:

E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960, pp. 117f.

والتنظيمات الإدارية... إلخ[٥١]. لذا عد خلفاء بني أمية كملوك المملكة العربية السعودية الذين لا يسعهم سوى تقرير الأنظمة، ولكن الشريعة في الإسلام هي دائمًا من عطايا الله[٥٢]، وهذا

---

(٥١) لقد تحدث بالفعل عن التشريع الأموي في كتاب:

J. Schacht, «Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam» in R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum (eds.), *Classicisme et declin culturel dons l'histoire de l'Islam*, Paris 1957, p. 142.

وفي مصادر أخرى أيضًا ورد أن الخلفاء قد قاموا بدور هائل في وضع أحكام الشريعة للمجتمع الإسلامي، فراجع:

Schacht, *Introduction*, p. 15.

ولكننا ندرك أن الأمويين بالطبع لم تكن لهم السلطة الدينية التي امتلكها النبي، وأن أحكامهم الشرعية لم تكن سوى «إدارة شؤون البلاد» (المرجع السابق).

(٥٢) إن كان التشريع الموجود في القرآن لا يعبر عن الشريعة، فما الشريعة إذن؟ يصف شاخت القرآن بأنه «كتاب أخلاقي بصفة أساسية، قوامه مجموعة من الثوابت الشرعية المقررة طبقًا للحوادث،» فراجع:

Origins, pp. 224f.

ويتفق معه جون وانزبرو Wansbrough في كتابه:

J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977, p. 174.

وبصرف النظر عن أن القرآن لا يشتمل على ثوابت قط، فإن الفقه الإسلامي التقليدي يمكن وصفه بالمثل بأنه فقه أخلاقي بصفة أساسية، وقوامه مجموعة من الثوابت الشرعية المقررة فقط طبقًا للحوادث. ويعتمد جُلُّ الموضوع على مفهوم المرء لمصطلح الشريعة، فمن الجلي أن الشريعة كما عرفها المسلمون عُدَّت مُنزَّلة من عند الله. ويمكن للمرء بالطبع أن يتشكك في نسبة القرآن الكريم لمحمد؛ ولكن الرأي القائل بأن محمدًا النبي هو من سن الشريعة كان معروفًا بالفعل عند المؤرخ الأرمني سيبيوس Sebeos، فراجع:

Histoire d'Héraclius, tr. F. Macler, Paris 1904, p. 95.

فهو من جمع شمل نسل إسماعيل تحت شريعة واحدة حرَّمت عليهم الميتة، والزنا، وشرب المسكرات. وبالمثل، فإن كل حديث منسوب له يمكن التشكيك في شرعيته؛ بيد أن التشريع المدني ظل يمنح المصداقية لحقيقة أن النبي الذي قرر الشريعة ذو سلطة إلهية (راجع «سيرة ابن هشام»، المجلد الأول، صفحة ٥٠٤.) =

بعينه هو ما ورد في الأحاديث الأولى التي كان الأمويون يستندون إليها. فما تعكسه هذه الأحاديث بتعبير آخر هو المرحلة التي وضع فيها خلفاء الله أحكام الشريعة، وسيتضح هذا بعدة سبل، نعددها في السطور التالية.

أولًا، لا تفرق الأحاديث الأولى بين الخلفاء الذين بوسعهم وضع الأحكام الشرعية لأسباب عرضية ـ منها أنهم صحابة النبي، وأنهم شديدو الورع ـ وبين الخلفاء الآخرين الذين لا حق لهم في التدخل في أحكام الشريعة على الإطلاق. وورد إلينا أن أحد الخلفاء الذين وُلدوا في المدينة قال: «عشت في ظل خلافة عمر وعثمان، ومن تلاهما من الخلفاء، ولم أرهم يجلدون أحدًا إلا عبدًا جُلد أربعين جلدة؛ تنفيذًا لحد القذف»[٥٣]. وقد استعمل هذا الخليفة المدني التعبير ذاته الذي استعمله يزيد بن المهلب الذي تحدث عن «عمر وعثمان، ومن تلاهما من الخلفاء»[٥٤]. وقال إنه طالما ما من خليفة قد ضرب عبدًا أكثر من أربعين جلدة لذلك الحد، فإن الجلد عليها أكثر من هذا العدد مخالِف للشريعة الإسلامية. فالخلفاء الأوائل اكتسبوا حرمة خاصة في حديثه، وكذا حديث يزيد بن المهلب، ولكنهم لا يُقارنوا بخلفاء بني أمية. وما فعله الأمويون نراه

= [من الثابت أن القرآن الكريم لا يُنسب للنبي محمد، بل ما هو ثابت أنه كتاب من عند الله (جل وعلا). أما التشكيك في الأحاديث الصحيحة والحسنة وخاصةً المتواترة منها، فلا أساس له؛ فإن العلماء الأجلاء التزموا الأمانة في نقل الحديث، وفي روايته؛ حفظًا له لمّا كان ثاني أساسي الدين، ومفسر ما أجمل القرآن الكريم!].

(٥٣) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد السابع، رقم ١٣٧٩٣ («أدركت عُمَر وعثمان ﵄، ومَن بعدهما من الخلفاء...»).

(٥٤) راجع الفصل الأول، الحاشية السفلية رقم ١٣.

مجرد استمرار لتوريث السلطة، وليس انحرافًا عن سنة متبعة، وهذا ما قد ورد تحديدًا فيما وصل إلينا من مؤلفات فقيه متأخر كالأوزاعي الذي تُوفي عام ٧٧٤م[٥٥]. وقد اكتسب الخلفاء الأوائل هذه الحرمة في الشعر المرواني أيضًا دون المساس بشرعية أفعال بني أمية، فالخليفة سليمان عمل بسنة الفاروق، واحتذى بعثمان[٥٦]. وقد تشابهت سيرة عمر بن عبد العزيز مع سَمِيِّه عمر بن الخطاب[٥٧]، وجمع الخليفة هشام سنة العُمَرَين[٥٨]، واتبع الأمويون عمومًا سنة الرسول[٥٩]. وفي الشعر يُوصف الخلفاء كلهم بأنهم أئمة الهدى المهديون والراشدون، وهو انطباع مستمد من الحديث النبوي. وخلافًا لشعراء البلاط الملكي، توقف العلماء سريعًا عن تصديق صحة هذا الرأي على الخلفاء المعاصرين، فقبول الأحكام الشرعية التي صدرت عن الخليفة عبد الملك لا يتضمن بالضرورة قبول الخليفة هشام كمصدر للتشريع، ولا يتضمن قبول المنصور أيضًا[٦٠]. وعلى مر الزمن توقف العلماء عن ذكر الخلفاء إلا الخلفاء الأربعة الأوائل[٦١]، وعمر بن عبد العزيز. ولكن لا

---

(٥٥) راجع:

Schacht, *Origins*, pp. 70ff.

(٥٦) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٥٧.

(٥٧) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٥١١.

(٥٨) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٣٩.

(٥٩) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٣٠.

(٦٠) راجع الفصل الرابع.

(٦١) أو على وجه الدقة الخلفاء الثلاثة بعد أبي بكر، فراجع التالي، الملحق الأول.

توجد طريقة مبسطة نفسر بها سبب ذكر خلفاء بني أمية ما لم نقبل أن الحُجة الدينية كان مقامها هو كرسي الخلافة ذاته.

ثانيًا، يبدو أن العلماء في الأحاديث النبوية الشريفة كانوا يُعامَلون بصفتهم مختصين في قانون دولة الخلافة وليسوا كحاملين للواء السنة النبوية، لذا كتب معاوية لزيد بن ثابت يسأله المشورة، وقد أجاب زيد مستشهدًا بالأحكام التي أصدرها الخليفتان اللذان سبقاه، وهما عمر وعثمان[٦٢]. وقد سأل عمر بن عبد العزيز سعيد بن المسيب: «أهناك سابقة من السنة المادية تدل على هذا؟» فأجاب سعيد بأن عثمان قد فصَل في نزاع مماثل[٦٣]. وبالمثل عندما واجهت عبد الملك مسألة تتعلق بمكاتبة الرقيق، أعلمه معبد الجهني أن عمر ومعاوية

---

(٦٢) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد العاشر، رقم ١٩٠٦٢؛ ولكن لاحظ كيف أن رواية مالك في «الموطأ»، المجلد الأول، صفحة ٣٣٣، تقلل من السلطة الدينية للخلافة؛ حيث كتب زيد في رده: «والله أعلم، تلك مسألة لم يبُت فيها سوى الأمراء ـ أي الخلفاء ـ لقد أدركت خليفتين من قبلك، وقد أعطياه ـ الجَدَّ ـ النصف في حياة الأخ، والثلث في حياة اثنين من الإخوة...» ولاحظ كيف تناقصت سلطة الخلافة طي ما ذُكر في صفحة ٣٣٤، حيث يظهر زيد كحجة بنفسه دون كونه مجرد راوٍ لآراء الخلفاء، وقد قال مالك إنه سمع من سليمان بن ياسر أن عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وزيد بن ثابت قرروا أن للجد الثلث في حياة الإخوة.

(٦٣) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد العاشر، صفحة ١٨٢٤٥. ولترجمة السنة المادية، راجع:

M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden 1972, pp. 139ff., esp. p. 147.

في الرواية الطويلة المذكورة في المرجع السابق، المجلد السابع، رقم ١٢٣٢٥، حيث يأمر الوليد بن عبد الملك الحَجّاج أن يستعلم عن مسألة بعينها، أتى الحكم الذي استصدره عثمان من الفقيه الذي سُئل بشأن تقرير المسألة.

أصدرا حكمين مختلفين في المسألة، وأن رأي معاوية هو الأرجح[٦٤]. وفي تلك الأحاديث الثلاثة، يُفترض أن السنة هي سنة الخلافة، وليس السوابق النبوية، فهي بمنزلة تذكرة بتلك السوابق النبوية ليأخذها الفقهاء بعين الاعتبار. ولكن تحول الفقه التقليدي هو الذي توضحه الرواية التي يرفض فيها فقيه تطبيق حكم خليفة على أساس أن النبي كان له حكم مغاير في المسألة ذاتها[٦٥].

ثالثًا، من الواضح أن الخلفاء كانوا أحرارًا في اتباع السنة من عدمه حسبما يروق لهم. وقد صرح أحد الرواة دون أن يبغي التقليل من مشروعية الحكم المتحدث عنه: «لا نعلم أحدًا فصل استنادًا إلى هذا الحكم قبل عبد الملك»[٦٦]. وبعبارة أخرى، كان الحكم شرعيًا؛ لأن من أصدره خليفة، وليس لأنه راجع للنبي، أو لصحابي. وقد ظل خلفاء عبد الملك يطبقون حكمه كما ورد إلينا، ولكن عندما اعتلى عمر بن عبد العزيز عرش الخلافة «خشينا أن يلغي الحكم»[٦٧]. لكن ما حدث أنه لم يلغ الحكم مع أنه يحق له. وورد إلينا أيضًا أن المهدي، وهو خليفة

(٦٤) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الثامن، رقم ١٥٦٦٤.

(٦٥) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد العاشر، رقم ١٨٨٢٩؛ حيث أرسل معاوية أوامره لواليه على المدينة (مروان)، الذي مررها بدوره إلى عامله على اليمامة (أسيد بن زهير الأنصاري) بشأن المتاع المسروق، ولكن ابن زهير رفض تنفيذ الأوامر بحُجة أن النبي وأبا بكر وعمر وعثمان لم يفعلوا هذا. راجع:

Schacht, *Origins*, pp. 55, 155, 208.

(٦٦) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد التاسع، رقم ١٦٤١٩.

(٦٧) راجع المرجع السابق.

متأخر، ابتدع سُننًا لم يقل بها خليفة من قبله[٦٨]. وتارةً أخرى يظهر لنا دليل على أن إصدار الأحكام الشرعية من اختصاصات رأس الدولة كما ورد في مزاعم الأمويين أنفسهم.

وأخيرًا، يجب ملاحظة أن الخارج على الخليفة الذي يُقال له عبد الله بن الزبير يبدو في الروايات الأولى كحجة شرعية، وإن كان على نطاق أضيق بكثير من الأمويين[٦٩]، وقد ذُكرت أقضيته في أماكن كثيرة[٧٠]. فمن اتخذه أصحابه خليفة عدُّوه مصدرًا للشريعة سواء أكان من بني أمية أم قرشيًّا، وسواء أكان صحابيًّا أم من ذوي قُربى للنبي.

ونود أن نؤكد أن الأمويين شغلوا أنفسهم بشتى مناحي الشريعة، وليس بمناحي الحرب والمال، والمسائل العامة كما اعتقد شاخت[٧١]. فلا وجود في الروايات الأولى لما يدل على

---

(٦٨) راجع «حذف من نسب قريش» لمؤرج السدوسي، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة عام ١٩٦٠م، صفحة ١٢.

(٦٩) راجع على سبيل المثال «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد التاسع، أرقام ١٦٢٤٥ ـ ٦.

(٧٠) عندما سأل والي عبد الملك على المدينة عن أقضية عبد الله بن الزبير، أيُبطلونها أم يتركونها على حالها، أجاب عبد الملك أنه لا يجب إبطالها، وهذا ليس على أساس احتقاره لأقضية ابن الزبير، ولكن هذا من أجل السلطة، وأن إبطال الأقضية من الصعب تحمله. راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الأول، صفحة ١٣٠؛ وراجع أيضًا المجلد الثاني، صفحة ٤٠٤، حيث كتب عبد الله بن الزبير إلى عبد الله بن عتبة ليخبره كيف يُصدِر الأحكام الشرعية، وراجع صفحة ٣٢١ حيث يعارض حكمًا أصدره شريح الذي رفض أن يغير حكمه.

(٧١) راجع:

Schacht, *Origins*, p. 198.

لم يكن «مصنف» عبد الرزاق متاحًا عندما كتب ذلك.

وجوب الاستشهاد بالأمويين على الأمور الشرعية العامة دون الأمور الشرعية الخاصة؛ وإنما على خلاف هذا أصدروا العديد من الأحكام في مسائل الزواج والميراث، وتحرير العبيد وغيرها. ولا تنقطع سيرتهم من المصادر إلا فيما يخص التشريعات الخاصة بالعبادات (باستثناء عمر بن عبد العزيز). ولا يبدو من المرجح أن يترك إمام الصلاة العبادات دون أن يدلي فيها بدلوه. فهناك بعض الروايات عن معاوية تقول إنه كان حجة في الصلاة[(٧٢)] والصوم[(٧٣)]. وهناك العديد من الروايات عن كيفية أداء عبد الملك للحج والصلوات[(٧٤)]. وعلى النقيض وردت روايات عديدة عن تصحيح العلماء لأداء الخلفاء لشعائر العبادات[(٧٥)]. وإضافةً إلى هذا يُدين التراث غير الديني تحريف الأمويين للصلاة (ناهيك عن القِبلة)، أو قيامهم بفرض أسلوب للصلاة لم يحبذه رعاياهم[(٧٦)]. إن عدم وجود ذكر لخلفاء بني

---

(٧٢) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الثاني، رقم ٣٦٨٧.

(٧٣) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الرابع، رقم ٧٨٥٠؛ وراجع أيضًا رقم ٧٨٣٤، حيث يرجع الحكم الذي أصدره للنبي (ﷺ).

(٧٤) راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٢٢٩ والصفحة التي تليها، وصفحة ٢٣٢ والصفحة التي تليها. راجع أيضًا الرواية الكوفية التي يظهر فيها مروان كحجة فيما يتعلق بحرمة المساجد (راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الأول، رقم ١٧٠٧)؛ كما يظهر كحجة في العبادات (انظر المرجع السابق، المجلد الرابع، رقم ٨٣٥٨)، لكن الحاشية الافتتاحية تبين أن رواية البيهقي تقدم ابن عباس كأنه حجة، وليس راويًا فحسب على مروان، كما هو وارد في الرواية التي بين أيدينا.

(٧٥) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الثاني، رقمي ٢٦١٨، و٢٦٩١. لاحظ أيضًا الرواية المعروضة في المرجع السابق، المجلد الرابع، رقم ٨٦٦٤، حيث يقتصر دور مروان على سؤال أحد الفقهاء فيما يتعلق بتشريعات الطعام المباح.

(٧٦) راجع «رسالة في النابتة» للجاحظ في كتابه «رسائل الجاحظ»، المجلد الثاني، صفحة ١٦.

أمية في الروايات الأولى بخصوص إصدار أحكام تخص العبادات الشرعية يرجح نبذ اختصاصهم بإصدار الأحكام الشرعية في البداية.

فماذا كانت مصادر أحكام الخلافة؟[٧٧] إنها، كما وردت في الشعر، الكتاب والسنة والرأي. فالكتاب هو القرآن[٧٨]، ولكن السنة لم تكن سنة النبي، وإنما هي ما جُمع في كتب الحديث، والرأي لم يكن ما تفتقت عنه قريحة الفقهاء العاديين.

كانت السنة مصدرًا للتشريع عمومًا، لا سيما سنة الأنبياء، وسوابق الخلفاء. وإن تحدثنا عن الأنبياء، نذكر أن داود وسليمان كان لهما الصدارة، فقد قال نابغة بن شيبان للخليفة عبد الملك[٧٩]:

---

(٧٧) نحن مهتمون بالمصادر الرسمية دون المصادر الحقيقية هنا، فمسألة اقتباسهم أحكام غير المسلمين ناقشها كرون في كتابه الذي لم يُنشر بعدُ:

P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law.*

(٧٨) وُصف أمير المؤمنين في قصيدة موجهة إلى الحَجّاج بأنه الذي يقيم الحدود، ويتبع كتاب الله (راجع «ديوان جرير»، صفحة ١٧، المقطع قبل الأخير)، وقد قيل عن الحجاج نفسه إنه «قاضٍ بالكتاب» (راجع «الأغاني»، المجلد الثاني والعشرين، صفحة ٣٢٣). وقد عَرَّف جرير الكتاب بأنه القرآن في قوله: «الولا الخليفة والقرآن نقرؤه ... ما قام للناس أحكام، ولا جُمَع» («ديوان جرير»، صفحة ٣٥٥)، وأشار أيضًا إلى أن الله قد فرض في القرآن فريضة على المسافرين والفقراء (صفحة ٤١٥). وللاطلاع على ما ذُكر عن الكتاب - القرآن - في ديوانه، راجع صفحتي الديوان ٢٥٦، و٤٧٤. ولمعرفة المزيد عن وجهات النظر حول القرآن في ذلك الوقت، راجع:

Wansbrough, *Quranic Studies;* Crone and Cook, *Hagarism*, pp. 17f.

(٧٩) راجع «ديوان نابغة بن شيبان»، صفحة ١٠٨. وكما ذكرنا في المقدمة، فإن الرواية المعروضة في كتاب «الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ١٠٨، ذكرت «سيرته»، وليس «سنته».

«داود عـدلٌ فـاحـكـم بـسـيـرتـه   ثـم ابن حرب فإنهـم نصحوا»،

وقال الفرزدق لأيوب وأبيه الخليفة سليمان: «أصبحتما بيننا كداود وسليمان باتباع سنةٍ، هُدي من اتبعها إلى الصراط المستقيم»[٨٠]. واتبع الأمويون سنة النبي أيضًا، وورد هذا على لسان الشاعر نفسه[٨١]. وبين سنن الخلفاء برزت سنتا عمر وعثمان كما تقدم[٨٢]، وكذلك الخلفاء المتأخرون. وكما أخبر نابغة بن شيبان عبد الملك:

«وهـم خيارٌ، فاعـمل بسنتهـم   واحْيَ بخير، واكدح كما كدحوا»[٨٣]

وقد قال أعشى بن ربيعة مثل هذا[٨٤]. وقال ابن قيس الرقيات: «كان عبد الملك خليفة يجب أن تنتهج سنته»[٨٥]. وقد صرح الفرزدق أن الأمويين عامةً تركوا فرائض وسنة تستحق اتباعها[٨٦]. كما أمل الفرزدق أن يعيد سليمان اتباع سنن من خلا قبله من الخلفاء[٨٧].

ويتضح من هذه الاستشهادات أن السنة لم تكن في صورة مجموعة من القواعد الجامدة، ولكنها أسوة حسنة يمثلها

---

(٨٠) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٠٨.

(٨١) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٣٠.

(٨٢) راجع الجزء السابق.

(٨٣) راجع «ديوان نابغة بن شيبان»، صفحة ١٠٨.

(٨٤) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الحادي عشر، وراجع أيضًا:
Anonyme arabische Chronik, ed. W. Ahlwardt, Greifswald 1883, pp. 240f.

(٨٥) راجع «ديوان ابن قيس الرقيات»، رقم ٢ : ١٧ «خليفة يُقتدى بسنته.»

(٨٦) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٣٠.

(٨٧) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٢٩.

رسول الله كما ورد في القرآن[٨٨]. وعندما قيل إن الأمويين يتبعون سنة النبي داود، أو رسول الله، أو الخليفة الفاروق، أو الخلفاء الذين تلوه، فالمقصود أنهم تقمصوا روح هؤلاء، وليس أنهم يعرفون الأحكام العملية التي قرروها، ناهيك عن الأحكام التي نُقلت عنهم في الحديث[٨٩]. وهذا لا يعني أننا ننكر أن ممارسات الأمويين قد راعت الأحكام السابقة التي أصدرها أسلافهم، فالسوابق تلعب فيما يبدو دورًا مهمًّا في تقرير الشرائع بغض الطرف عن كونها مُلزِمة أو غير مُلزِمة، حتى في ظل الظروف المعاصرة. ومثل معظم شعوب المجتمعات التي عاشت قبل الثورة الصناعية، اعتنق المسلمون نظرة تقليدية للشريعة. لذا مدح أحد الشعراء عبد الملك؛ لأنه لم يعارض ما أصدره أسلافه من أحكام شرعية، واختار أن يقتفي سنتهم[٩٠]. وفي

(٨٨) راجع القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. راجع أيضًا:

Z. I. Ansari, «Islamic Juristic Terminology before Safi'I: a Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa», *Arabica* 19 (1972), p. 262.

(٨٩) ويتضح هذا عندما يقال إنهم اتبعوا سنن الأنبياء القدماء كداود وسليمان، ولكن السنة تقبل أكثر من فهم أيضًا، حتى في وجود واقعة حقيقية سابقة يشار إليها. لذا، فإن أعشى بن الربيع حث عبدَ الملك على تعيين ابنه الوليد كولي للعهد على حساب أخيه عبد العزيز، قائلًا له إن ابنه صاحب أقوى حجة للمطالبة بملك أبيه، وإن عبد الملك نفسه ورث سلطانه من عثمان، وابن حرب، ومروان؛ «فعش حميدًا، واعمل بسنتهم» (راجع الحاشية رقم ٨٤). ومع هذا، فإن توريث الملك كان عائليًا منذ عهد عثمان إلا أنه لم يورث دومًا من الأب إلى الابن. وبالمثل، فإن مروان وجد في تعيين معاوية لابنه يزيد لخلافته اتباعًا للسنة الهادية المهدية التي ابتدأها أبو بكر (الذي ولى عمر الخلافة من بعده) على الرغم من أن أهل المدينة لم يوافقوه (لم يوافقوا مروان) الرأي على أساس أن أبا بكر لم يعين من يخلفه من عائلته (راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٣٧١).

(٩٠) راجع «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٤٢٢.

البيت الشعري المذكور توًّا للفرزدق، عَدَّ الإصلاح الشرعي إحدى صور استعادة تطبيق الشرع. ولم يكن مفهوم السنة عائقًا أمام الابتداع الشرعي؛ لذا ورد إلينا أن سيرة عمر بن عبد العزيز تشابهت مع سيرة عمر بن الخطاب الذي أصدر الأحكام الشرعية لتتبعها الأمم، وهو ما يعني أن عمر بن عبد العزيز فعل بالمثل أيضًا[٩١]. وكما قلنا سابقًا، يبدو أن سنة الخلفاء قادرة على تغيير شيء ما في الأحاديث المتقدمة أيضًا.

وفيما يتعلق برأي الخلفاء، فإنه كان رأيًا يفوق رأي الرجال، كما ورد بالإشارة إلى يزيد بن عبد الملك[٩٢]، كما أنه وصف أيضًا بأنه إمام هدى قد سدد الله رأيه[٩٣]. وفي موضع آخر، ورد أن رأيهم ينم عن فهم يفوق فهم الرجال. وكما ذكرنا آنفًا، فالخلفاء كانوا مُفَهَّمِين من الله على غرار الملك النبي سليمان (الملك المهدي)[٩٤]. واستنادًا إلى هذه الفكرة، ورد أن حكم معاوية كان أفضل من حكم عمر بن عبد العزيز في حديث

---

(٩١) «أشبَهت من عمر الفاروق سيرته... سن الفرائض، وتمت به الأمم» (راجع «ديوان جرير»، صفحة ٥١١). ولاحظ أيضًا اتساع مفهوم السنة في ادعاءات الفرزدق لصالح الخليفة سليمان؛ حيث قال إنه استن في فعله سنة الفاروق، ولكنه حاول تقليد عثمان، وقد كان من المتوقع أن يعيد اتباع سنن الخلفاء الأوائل الذين خلَوا من قبلُ. وقد ترك الأمويون عامة سنة تستحق الحفظ والتدوين.

(٩٢) راجع «ديوان نابغة بن شيبان»، صفحة ٦٨.

(٩٣) راجع «ديوان كُثَيِّر»، صفحة ٣٤٢، ويقال إن هذا البيت قد وُجِّه إلى الخليفة عبد الملك.

(٩٤) راجع الحاشية رقم ١٣، وكان الفرزدق هو من قال عن سليمان ﷺ إنه ملك مَهدي.

متقدم[٩٥]. وفي الواقع، عد الحَجّاج الخليفة عبد الملك معصومًا من خطأ القول، وزلل الفعل[٩٦]، وأن كل الخلفاء مهديون كما سبق أن تقدم. وباختصار، فإن المصدر الحقيقي لشريعة الخلفاء هو الإلهام الإلهي، فبما أنهم خلفاء الله على الأرض، فإن الخليفة يعد ناشرًا لهدي الله ذاته.

ولتلاقي الأدلة في ساحة الشعر والأحاديث المتقدمة مسألة ذات دلالة مهمة؛ لأنها تدفع للقول بأن مفهوم منصب الخلافة عند الأمويين كان مقصورًا على الأمويين وحدهم. ومن الطبيعي أن كان للخلفاء مصلحة خاصة في تعزيز المفهوم، وأن الشعراء الذين كانوا ينشرون آراءهم كانوا يتملقونهم بلا ريب. وقد كمُن النفاق في ساحة الشعر في إنكار الهُوَّة الكبيرة بين النموذج المثالي والواقع، وليس في إبراز النموذج المثالي نفسه. وفي الواقع، قارب سلوك الأمويين في أوقات ما سلوك باباوات آل

---

(٩٥) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الثامن، رقم ١٥٦٦٤. عندما سُئِل معبد لم يُفضِّل حكم معاوية على حكم عمر بن عبد العزيز، أجاب: «لأن داود كان خيرًا من سليمان، فلِمَ فهمها سليمان؟!» (وفي رواية أخرى: «ففهمها سليمان»). وهذا رأي غير سليم بلا ريب، فالتلميح هنا للقرآن في قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩]، فما قاله معبد يعني دون شك أن داود على الرغم من أنه كان أفضل من سليمان، فإن الله أنعم على سليمان بالفهم. وللاطلاع على روايات أخرى، راجع:

J. van Ess, «Ma'bad al-Ǧuhanī», in *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier*, ed. R. Gramlich, Wiesbaden 1974, pp. 55f.

(٩٦) راجع «العقد الفريد»، المجلد الخامس، صفحة ٢٥؛ وقد أعيد نشره في كتاب أحمد زكي صفوت «جمهرة رسائل العرب»، المجلد الثاني، صفحة ٢٥٩.

بورجيا، حتى إنه قد يمكن المقارنة بينهما؛ ولكن إن أثنى شاعر على باباوات بورجيا بأنهم أهلٌ للحل والعقد في الجنة وعلى الأرض لصدق، لأن تلك هي سمات المنصب البابوي، بينما ضل المؤرخون الذين حاولوا إعادة تحديد طبيعة هذا المنصب بالرجوع إلى مَن يشغله، وينطبق الأمر ذاته على الأمويين. وما قاله الشعراء عنهم لم يكن سوى المفهوم المقبول عامة لمنصب الخليفة، وليس المفهوم الذي ابتدعه الأمويون في وجه المعارضة الشديدة التي لاقوها من رعاياهم، كما يميل المرء أن يفترض تحت تأثير الأفكار التقليدية. وعلى النقيض، اعتنق العلماء ـ الذين أصبحوا منافِسين للخلفاء لاحقًا ـ هذا المفهوم كنقطة انطلاق لهم.

وفيما يتعلق بما إذا كان الأمويون قد نالوا قبول الناس لهم بصفة عامة، فهذه مسألة مختلفة كليًا. ومن الواضح أن عددًا عظيمًا من رعاياهم قد قبلهم على مضض. وكصورة عكسية لتملق الشعراء، نعرض بين أيديكم لاحقًا جزءًا من خطاب شهير لحمزة الخارجي يظهر فيه أن الذين يُدْعَون خلفاء الله بعيدون كل البعد عن كونهم مهديين[٩٧]. ولذا، كان الخوارج متفردين في توجههم؛ إذ لم يقتصر موقفهم على رفض الأمويين فحسب، وإنما رفضوا منصب الخلافة ذاته الذي اعتلاه الأمويون. فلا حكم إلا لله كما ينص شعارهم، فالله ربما يكون قد أعطى حكمه لداود وسليمان ولكنه لم يُعطِ شيئًا للخلفاء[٩٨]. هذا بينما

(٩٧) راجع الملحق الثالث في هذا الكتاب.

(٩٨) سورة الأنبياء: ٧٩، وراجع أيضًا:

Crone and Cook, *Hagarism*, p. 27.

لم يتأثر نموذج الخلافة لدى من أصبحوا الأغلبية السنية بعدم شرعية حكم الأمويين، بل يبدو جليًّا أن عدم الشرعية ذاتها أسهمت في تقوية شوكة الخلافة من منظورهم، ويبدو أيضًا أن تآكل نموذج الخلافة على يد العلماء قد بدأ في العصر الأموي (بل إن المرء قد يظن أن خطاب الوليد بن يزيد قد خُتم عليه بأنه عفا عليه الزمن وقت الإعلان عنه). بيد أن نموذج الخلافة لم يُمح كليًا إلا في ظل حكم العباسيين عندما تركوا الشيعة الإمامية تغرِّد وحدها ولاءً للمفهوم الأصلي للخلافة. وفي الفصول التالية من الكتاب، سنتناول بمزيد من الاهتمام موضوع تآكل النموذج المثالي للخلافة.

الفصل الرابع

من سنّة الخلفاء إلى سنّة الأنبياء

السنة لغةً: الطريقة والعادة المُتبَعة لفعل الأشياء، وقد أطلق عليها الرومان مصطلح (mos majorum) الذي يعني عُرْف الأجداد. بينما تُعَرَّف السنة اصطلاحًا بأنها: قول أو فعل أو تقرير النبي محمد مما شهدت به الأحاديث التي رواها عنه صحابته (بمن فيهم الخلفاء الأولون، وهم مَن يعترف بهم الأغلبية السنية التي نُعنى بها) ممن يُفترض فيهم اتباع سنة محمد.

إن السنة بمفهومها الاصطلاحي تقوِّض سلطة الخلافة من ثلاثة اتجاهات: **الأول**، إن الدعاة للسنة النبوية هم العلماء وليس الخلفاء، فليس للخلفاء قول في روايتها أو تفسيرها ما لم يكونوا فقهاء. **والثاني**، تمثِّل السنة النبوية صورة حيَّة لمجموعة من المبادئ المحددة. وبما أن الخليفة لا يسعه أن يستن لنفسه أو لغيره، فإنه لا يملك أن يتعامل مع سنة النبي كمبادئ عامة سوى بالطريقة التي ينبغي عليه التصرف بها مع سنة النبي. **والثالث**، ليس سهلًا أن يتغير أو يتجدد تفسير سنة النبي، وغالبية العلماء يرفضون القياس كمصدر من مصادر التشريع في وجود السنة. وحيث إنهم يستمدون قوة حجتهم من معرفتهم بأحكام

السنة النبوية، فإنهم لن يرتضوا إعادة تفسير تلك الأحكام، سواءً أكان هذا باسم الخليفة أو باسم من عداه. ويمكن أن نضيف لما سبق أن أحكام السنة النبوية ذاتها لم تكن لتضيف شيئًا للخلفاء بما أن العلماء قد دونوها وفسروها وتوصلوا إليها في إطار تنافسهم مع الخلفاء، ولكن أيًا كان مضمون هذه القواعد، فإن صياغتها تجرِّد الخليفة من أي قوة لتقرير أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها.

وقد ورد عن العلماء أن السنة بمفهومها الاصطلاحي قد شقت طريقها إلى النور في عصر النبي، إذ رغب المؤمنون في اتباع هدي النبي منذ البداية في أقوالهم وأفعالهم. ولو سلمنا بصحة هذا الادعاء، لكان مفهوم الأمويين للخلافة انحرافًا عن منهج الإسلام، وهو ما لم يكن ليقبله المجتمع الإسلامي عامة، ولكن كان الأمر يُعرض بتلك الصورة غالبًا، وينبغي الآن توضيح عدم صحة ذلك، فهناك ما يدعو للاعتقاد الجازم بأن أتباع محمد اتخذوا نبيهم أسوة حسنة يُهتدى به، وتحدثوا عن سنته بأنها لا بد أن يُتأسَّى بها، ولكن هذا لا يعني مطلقًا أن السنة بمفهومها الاصطلاحي قد ظهرت في فجر الإسلام. ففي الجاهلية التي سادت شبه الجزيرة العربية، كان كل من حاز ولو قدرًا يسيرًا من السلطة مصدرًا للأعراف التي تلتزم بها أسرته أو قبيلته، حتى على مدى أوسع في قومه، فما الذي يحملنا إذن على الظن بأن محمدًا كان استثناءً من هذه القاعدة؟[1] فقد كان

---

(١) راجع:

Bravmann, *Spiritual Background*, pp. 139ff.

حيث يناقش المؤلف بالحجج المقنعة أن السنن يُقصد بها على الدوام الأفعال =

محمد في النظرية التقليدية المصدر «الوحيد» لمثل هذه الأعراف. لذا، تبطل سنته كل الأعراف الأحدث المعهودة لفعل أي شيء، وتلزم كل أفراد المجتمع بها، وتغطي شتى مناحي الحياة[٢]. وهي موثقة على الوجه الأكمل حتى يستطيع أي أحد كان أن يدرسها، ويرجع إليها، على النقيض من أي أعراف فضفاضة متناثرة عُدت صحيحة ومعمولًا بها في أي وقت كان. لذا سادت السلطة النبوية الدينية التي فاقت أيًا مما عداها. وهو ما أضفى على المفهوم الاصطلاحي للسنة قوته الفريدة، ومن هذا المنطلق لا بد من أن يكون هذا المفهوم ناجمًا عن تطور عظيم، وهو ما يتفق عليه معظم الإسلاميين الآن[٣]. وما يعنينا في السطور القادمة هو إنعام النظر في المراحل المهمة التي مر

= التي قام بها أشخاص بعينهم في الجاهلية على الرغم من أن أولئك الأشخاص لا يتذكرهم أحد. وكمثال على من أحدث سنة في عائلته، راجع صفحة ١٥٢، عندما قال أحد شرفاء بني أمية إن أباه سن دفع عشرين ألف دينار لكل واحدة من نسائه، أو بعبارة أخرى سن دفع هذا المبلغ كمهر للنساء، مستحق بسنته. وكمثال آخر على من رغب أن يترك خلفه سنة تتبع، راجع صفحة ١٦٠؛ حيث أمل شاعر من شعراء الجاهلية أن يترك خلفه سنة تتبع.

(٢) وعلى النقيض من ذلك، راجع القصة الشهيرة التي سأل فيها أعضاء الشورى عليًا وعثمان إن كانا يتعهدان بالتمسك بكتاب الله، واتباع سنة نبيه وسيرة الخليفتين الأولين من بعده. ومهما كانت حقيقة الأمر، فإن من البيِّن أنهما يُسألان بصفتهما خليفتين محتملين، فالناخبون يرغبون في التثبت من أن الأمور ستسير على ما كانت عليه سابقًا. ولكن ليس من المنطقي أن يتبع كل مؤمن في شتى مناحي حياته سنة النبي (أو سنة الشيخين.) راجع:

Bravmann, *Spiritual Background*, pp. 123ff.

وفي المرجع السابق، تناقش تلك القصة وتذكر كل المراجع المتعلقة.

(٣) راجع الدراسة الحديثة التالية:

G. H. Juynboll, *Muslim Tradition' Cambridge 1983.*

بها هذا التطور من منظور تأثيره في السلطة التي عهد بها إلى الخليفة.

الأمويون

في العصر الأموي، شاع استخدام مصطلح السنة في تعبير اصطلاحي هو «كتاب الله وسنة نبيه»، وهذا التعبير الاصطلاحي كثيرًا ما تردد في سياق الخروج على الحُكام. تُثبت المراجع أن كل خروج على الخلفاء منذ عهد عثمان حتى سقوط الدولة الأموية قد تضمَّن دعوة للإخلاص لكتاب الله وسنة نبيه. ومن الأمثلة التي يتغنى بها الشيعة مثال علي بن أبي طالب في موقعة صفين التي دارت رحاها عام ٣٧هـ/ ٦٥٧م[٤]، ثم استخدمه الحسين مجددًا في محاولته استمالة أشراف البصرة لدعمه في عام ٦٠هـ/ ٦٨٠م[٥]، وكتائب التوابين في العراق والجزيرة في عام ٦٤هـ/ ٦٨٤م[٦]، والمختار في العراق في منتصف الستينيات من القرن الأول الهجري، وثمانينيات القرن السابع الميلادي[٧]،

---

(٤) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الأولى، صفحة ٣٢٧٩.

(٥) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٢٤٠: «وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فإن السنن قد أميتت، وإن البدع قد أُحييت.»

(٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٥٠٨: «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وإلى الطلب بدماء أهل بيته، وإلى جهاد المُحلين والمارقين.»

(٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٥٦٩ والصفحة التي تليها: «أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وإلى الطلب بدماء أهل البيت، وإلى الدفع عن الضعفاء، وجهاد المُحلين». وراجع أيضًا الصفحات ٦٠٦، و٦٠٩، و٦٣٣، و٧٢٢؛ وكتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الخامس، صفحة ٢١٣، وصفحة ٢٢٨.

وزيد بن علي في الكوفة عام ١٢١هـ/٧٣٨م[٨]، وبعثات بني العباس في خراسان[٩]. ومن الأمثلة عند الخوارج، نتحدث عن المستورد بن علفة في العراق عام ٤٣هـ/٦٦٣م[١٠]، وسويد بن سليم في الجزيرة العربية عام ٧٧هـ/٦٩٦م[١١]، وعبد الله بن يحيى، وأبي حمزة في اليمن والحجاز عام ١٢٩ ـ ١٣٠هـ/٧٤٦ ـ ٧٤٧م[١٢]. ومن بين كل الطوائف الأخرى الخارجة على

---

(٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٦٨٧: «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنه نبيه ﷺ، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء في أهله بالسواء، ورد الظالمين، وإقفال المُجَمَّر، ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا.» راجع صفحة ١٧٠٠؛ حيث يدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه، وإحياء السنن، وهجر البدع.

(٩) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩٨٩: «أبايعكم على كتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ، وعلى الطاعة للرضا من أهل بيت رسول الله ﷺ...» راجع صفحة ١٩٩٣ (حيث أغفل ذكر سنة رسول الله)، و٢٠٠٣؛ و«أخبار الدولة العباسية، وفيه أخبار العباس وولده»، تحقيق عبد العزيز الدوري، وعبد الجبار المطلبي، صدر ببيروت عام ١٩٧١م، صفحات ٢٨٤، و٢٨٧، و٣١٧، و٣٢٣، و٣٢٩، و٣٣٥، و٣٤٠، و٣٦٥.

(١٠) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٤٠: «إنا ندعوك إلى كتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ، وولاية أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما، والبراءة من عثمان وعلي؛ لإحداثهما في الدين، وتركهما حكم الكتاب».

(١١) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٩٨٤: «فإن الذي ندعو إليه كتاب الله وسنة محمد ﷺ، وإن الذي نقمنا على قومنا الاستئثار بالفيء، وتعطيل الحدود، والتسلط بالجبرية».

(١٢) للاطلاع على عبد الله بن يحيى في صنعاء، راجع مخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، الأوراق ١٨٧ب: «تدعو إلى الله، وإلى كتابه وسنة نبيه ﷺ، ونجيب من دعا إليها. الإسلام ديننا، ومحمد نبينا، والكعبة قبلتنا، والقرآن إمامنا...» وراجع أيضًا «الأغاني»، المجلد الثالث والعشرين، صفحة ٢٢٦، حيث صحح لفظ «إليه»، فأصبح «إليهما». وهذا بينما كانت دعوة أبي حمزة «ندعوكم =

الحكام، نجد خصوم عثمان الإقليميين[١٣] من أتباع عبد الله بن الزبير عام ٦٤هـ/ ٦٨٣م[١٤]، والمطرِّف بن المغيرة في العراق في عام ٧٧هـ/ ٦٩٦م[١٥]، وابن الأشعث في سيستان والعراق في أوائل ثمانينيات القرن الأول الهجري/زهاء عام ٧٠٠م[١٦]، ويزيد بن المهلب في العراق في عام ١٠١ ـ ١٠٢هـ/ ٧١٩ ـ ٧٢٠م[١٧]، والحارث بن سريج في إقليم البلخ عام ١١٦هـ/

= إلى كتاب الله وسنة نبيه، والقسم بالسوية، والعدل في الرعية، ووضع الأخماس في مواضعها التي أمر الله بها» (راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ١٤٥؛ وراجع أيضًا «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٢٠٠٨؛ و«الأغاني»، المجلد الثالث والعشرين، صفحة ٢٣٧). ودعا بالمثل أحد عُمّال أبي حمزة لواءً سوريًا «للكتاب والسنة» (راجع «الأغاني»، المجلد الثالث والعشرين، صفحة ٢٤٥)، أو «للسنة والعمل بكتاب الله» (راجع مخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، الأوراق ١٩٠ب).

(١٣) راجع:

M. Hinds, «The Murder of the Caliph 'Uthmān», *International Journal of Middle East Studies* 3 (1972), p. 458.

(١٤) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الرابع/ب، صفحة ٥٨؛ والمجلد الخامس، صفحة ١٨٨: «بايعه على كتاب الله وسنة نبيه، وسيرة الخلفاء الصالحين». وقد ورد إلينا أن ابن الزبير دعا «للرضا والشورى»، المجلد الخامس، صفحة ١٨٨.

(١٥) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٩٩٣: «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وإلى جهاد من عاند عن الحق، واستأثر بالفيء، وترك حكم الكتاب». راجع أيضًا صفحة ٩٨٤.

(١٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٠٥٨: «تبايعنا على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وخلع أئمة الضلالة، وجهاد المحلين». راجع أيضًا صفحة ١٠٩٢.

(١٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٣٩٨: «تبايعنا على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وعلى ألا تطأ الجنود بلادنا، ولا باديتنا، ولا يعود علينا سيرة الفاسق الحَجّاج». راجع أيضًا الصفحتين ١٣٩١، و١٣٩٢؛ و«الأغاني»، المجلد العاشر، صفحة ٤٣.

٧٣٤م، وما تلاه[١٨]، وأتباعه في مدينة آمل في إيران في عام ١١٧هـ/ ٧٣٥م[١٩]، وغيرهم من الخارجين في خراسان عام ١٢٨هـ/ ٧٤٥م[٢٠]. ولا رغبة لنا في البحث في مصداقية كل هذه الشواهد، بيد أننا نشكك في الشواهد التي وردت في البداية، ولكنه يصعب إنكار أن الخارجين في العصر الأموي كانوا معتادين على الدعوة إلى كتاب الله وسنة نبيه، إذ من الواضح أنهم كانوا يحذون ذلك الحذو مهما اختلفت انتماءاتهم الطائفية.

ولكن، ما الذي تشير إليه هذه الدعوة؟ لمّا كان الخارجون من كل الاتجاهات المذهبية ينادون بهذه الدعوة، فإنه يصعب رصد مدلولات ملموسة لها ولما تشير إليه. ومما يؤكد صحة هذا القول خطاب أرسله ابن عباد إلى الخليفة عبد الملك، ومن المحتمل أن يكون هذا الخطاب من جابر بن زيد لشخص آخر يُدعى عبد الملك، وربما يكون من أتباع المهلب[٢١]. ووفقًا

---

(١٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٥٦٧: «فدعاهم الحارث إلى الكتاب والسنة، وعلى بيعة الرضا». راجع أيضًا الصفحات ١٥٧٠، و١٥٧١، و١٥٧٧، و١٨٨٩ والصفحة التي تليها.

(١٩) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٥٨٣.

(٢٠) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩٣١.

(٢١) راجع:

M. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, pp. 57ff.

إن ما يدعم رأي كوك القائل بأن الخطاب كان موجهًا لعبد الملك بن المهلب هو فحوى الخطاب الذي يُعدِّد مثالب عثمان، فيذكر أنه منع شعب البحرين وعمان من بيع ميرهم حتى بيعت ميرة الإمارة، فراجع:

Hinds Xerox, p. 388

وللتعليق على المرجع السابق، راجع:

= Cook, *Dogma*, p. 4

لهذا الخطاب، دلت الدعوة على أن من كتبه غضب لمعصية الله[٢٢]. فكتاب الله وسنة نبيه كان شعارًا يحمله المعارضون على غرار شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يشير إليه هذا الشعار لا يتعدّى اختلاف الخارج

= راجع أيضًا: «كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة» للإزكوي، ومخطوطة تاريخية رقم ٣٤٦ من مخطوطات دار الكتب الظاهرية، صفحة ٣٠١؛ و«الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات» للبرادي، القاهرة عام ١٣٠٢هـ، صفحة ١٦٠، ونص ما جاء فيه معروض أيضًا في:

R. Rubinacci (tr.), «Il califfo 'Abd al-Malik e gli Ibaditi», *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli* NS 5 (1953), p. 112.

من المنطقي أن نتوقع أن يترك ذلك انطباعًا عن وعي المهلب بأصوله وعلاقاته العمانية. على الرغم من هذا، لم يرد إلينا من كرمان Kirmān أن عبد الملك قد استُبعد من السلطة في عام ٨٦هـ. (كما خمن كوك في كتابه *Dogma*، صفحة ٦٣، في إشارة إلى «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١١٨٢. ووفقًا لما جاء في «تاريخ خليفة بن خياط»، صفحة ٤١٠، كان (عبد الملك) مسؤولًا عن شرطة البصرة في عهد الحَجّاج، وهي نقطة أكدها الفرزدق. راجع:

H. Lammens, «Le chantre des Omiades», *Journal Asiatique* sér. IX, 4 (1894), p. 172

بعبارة أخرى، عمل كنائب للحكم بن أيوب والي الحَجّاج على البصرة لأغلب الوقت بين ٧٥هـ، و٨٦هـ (راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الرابع/أ، صفحة ٥٩). ووفقًا للطبري، كان هذا المنصب بلا شك هو الذي استُبعد منه في عام ٨٦هـ. والرأي الذي يقول إن عبد الملك أمسك بمقاليد الأمور في مقر الإباضية في الفترة من عام ٧٥هـ ٨٦هـ يمكن أن يدل على أن الرسالة قد صُنِّفت في هذه السنوات (وليس في الحقبة التالية التي صاحبت صعود المهلب من عام ٩٦هـ إلى عام ٩٩هـ).

(٢٢) «من يغضب لمعصية الله وإهدار أحكامه، ويدعُ إلى كتاب الله وإلى سنة نبيه، وسنة المؤمنين بعده، فإنه لم يُفرِّط»

هكذا وردت في كتاب «الجواهر» للبرادي، صفحة ١٦٤. راجع أيضًا:

Rubinacci, «Il califfo», p. 118

للاطلاع على المحتوى نفسه. وقد حُرف النص في كتاب الإزكوي «كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة»، صفحة ٣٠٤؛ ولم يذكر كتاب *Hinds Xerox* شيئًا عن هذا، حيث الرواية المذكورة ناقصة.

على ممارسات الحكم، معتقدًا أن لديه منظورًا أفضل لتطبيق الحكم.

وهذا يفسر استعمال الأمويين وولاتهم لهذا التعبير الاصطلاحي في محاولاتٍ جاهدة لاستعادة الخارجين إلى صفوفهم، أو بتعبير آخر في محاولات لإقناعهم بأن الطريق المستقيم هو الذي يسلكه الخليفة على كل حال. لذا، فقد ورد إلينا أن المغيرة بن شعبة دأب على وعظ العلويين من أتباع حجر بن عدي؛ قائلًا إن عثمان اتبع كتاب الله وسنة نبيه(٢٣). وقد دعا الخليفة عبد الملك ابنَ الأشتر لله وسنة نبيه قبل أن يهزم أتباع الزبير(٢٤). ويُشاع أن الحَجّاج كتب لقطري بن الفجاءة أحد الخوارج قائلًا: «إنكم خالفتم كتاب الله، وانحرفتم عن سنة نبيه»(٢٥). وأمر عمر بن عبد العزيز واليه على العراق أن يدعو الحَرُورِيَّة إلى العمل بكتاب الله وسنة نبيه(٢٦). وقد فعل أتباع ابن الزبير الخارج على الخليفة مثل هذا مع المختار وأتباعه بأن دعَوهم إلى كتاب الله، وسنة رسول الله قبل أن

---

(٢٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١١٣.

(٢٤) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٧٤٣.

(٢٥) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ١٧٧ (نقلًا عن كتاب «الكامل» للمبرِّد). والرواية التي وردت عن الجاحظ (المرجع السابق، صفحة ١٨٠ والصفحة التي تليها) لا تشير لهذا على الإطلاق؛ فلم ترد تلك النقطة في أي من الروايتين في رد قُطري.

(٢٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٣٤٧؛ وكتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٥٨؛ و«سير أعلام النبلاء» لابن عبد الحكم، صفحة ٨٣، ٩٠.

يُلحِقوا بهم شر الهزيمة[٢٧]. وباستثناء عمر بن عبد العزيز (الذي سنعود إليه لاحقًا)، لم يستعمل الأمويون هذا التعبير عادة، حتى في الخطابات التي أعلنوا فيها سياساتهم في أكثر الظروف إلحاحًا[٢٨]. وقد عادت الأمور إلى نصابها السليم عندما وصل أحد الأتقياء الورعين من بني أمية إلى سدة الحكم. ومثل كل المنشقين ممن سبقوه، بدأ يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان بدعوة أتباعه إلى كتاب الله، وسنة نبيه؛ موضحًا بالأدلة المحددة أن أمر الخلافة يجب أن تقرره الشورى[٢٩]. فاستخدم هذا التعبير في خطبة تسلمه لمقاليد السلطة، حيث جاء فيها: «لقد خرجت غضبًا لله ولرسوله ولنبيه ولدينه؛ داعيًا إلى الله وكتابه، وسنة نبيه (ﷺ) لما انطمست معالم الدين، وأطفئ نور أهل التقوى»[٣٠]. وقد كتب لأهل العراق أنه سيحكم بأوامر الله وسنة نبيه؛ متبعًا سبيل أحسن الخلق في الأزمان الماضية[٣١]. وبالمثل ذكر في خطاب الأمان للحارث بن سريج: «أما بعد، فإنا غضبنا لله؛ إذ عُطلت حدوده، وبلغ بعباده كل مبلغ،

---

(٢٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٧٢٢، وراجع أيضًا صفحة ٧٤٢.

(٢٨) لا نعلم ما الذي دار بخلد موروني Morony عندما ذكر أنه في أعقاب موقعة الجمل حاول الأمويون أن يزيدوا من حجتهم الدينية بزعمهم أنهم يحكمون على هدي الكتاب والسنة «(العراق»، صفحة ٤٨٠).

(٢٩) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٠٤؛ ومخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، الأوراق ١٦٧أ.

(٣٠) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٣٤؛ ومخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، الأوراق ١٦٩ب؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٩٥ والصفحة التي تليها.

(٣١) راجع الملحق الثاني في هذا الكتاب.

وسُفكت الدماء بغير حِلّها، وأُخذت الأموال بغير حقها، فأردنا أن نعمل في هذه الأمة بكتاب الله ﷻ، وسنة نبيه (ﷺ)، ولا قوة إلا بالله»[٣٢]. فباختصار أكد يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان لرعاياه أنه لم يغضب لأسباب شخصية، وإنما غضب انتصارًا لشرع الله الذي انتُهك، والذي وعد أنه سيعيده إلى موضعه الصحيح[٣٣].

ومن الواضح أن من خرجوا بدعوة إلى كتاب الله وسنة نبيه لم يُسَوُّوا بين السنة والنماذج التي وردت في الحديث الشريف عن النبي. فقد تجاهلوا حقيقة أن بعضهم أصولي قرآني[٣٤]،

---

(٣٢) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٦٧ والصفحة التي تليها.

(٣٣) لاحظ أن عبد الله بن الزبير قد زعم أيضًا أنه خرج غضبًا لله، مشيرًا إلى توزيع الأمويين للفيء (راجع «الأغاني»، المجلد الأول، صفحة ٢٢). وقد حاول عمر بن عبد العزيز إجهاض غضب الخارجي شَوْذَب عندما كتب «قد نما إلى علمي أنكم خرجتم غضبًا لله ولنبيه، وليس لكم حق لتفعلوا هذا أكثر من حقي» (راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٣٤٨).

(٣٤) قد يفترض المرء أن هذا هو شأن الخوارج المشار إليهم أعلاه. راجع دعوة عبد الله بن يحيى المذكورة مع عقيدة السيستاني حمزة الخارجي: «ارضينا بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد نبيًا، وبالقرآن إمامًا وحكمًا»، فراجع:

G. Scarcia, «Lo scambio di lettere tra Hārūn al-Rasīd e Ḥamza al-Ḥariğī secondo il "Ta'rīḫ-i Sīstān"", *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli* NS 14 (1964) p. 639.

وقد علق زيمرمان Zimmermann قائلًا إن عقيدة حمزة تُعرِّف القرآن بأنه المصدر الوحيد للعقيدة والشرع والحكم، فراجع:

F. W. Zimmermann, «Koran and Tradition in the Anti-Qadarite Epistle attributed to b. 'Abd al-Aziz»,

وهي ورقة بحثية غير منشورة طُرحت في حلقة دراسية عن دراسة الحديث الشريف بأكسفورد عام ١٩٨٢م.

ومن ثم لم يذكروا قط النماذج الواردة عن النبي والتي افتُرض أن الأمويين تجاهلوها؛ والتي وعدوا لاحقًا بأن يتبعوها ويلتزموا بها. وبدلًا من الحفاظ على وعدهم، زادت الشكاوى من حكمهم، التي تمثلت في أسلوب الأمويين في توزيع الفيء[٣٥]، ومرابطة القوات الشامية في العراق[٣٦]، وإبقاء المجاهدين طويلًا على جبهة القتال[٣٧]، والإساءة لآل بيت النبي[٣٨]، والطغيان وما شابه[٣٩]. وكانت هذه الأفعال نماذج لمخالفة الأمويين لكتاب الله وسنة نبيه، أو كما صاغها الخارجون عليهم بقولهم إنهم أوقفوا الحدود، وقضوا تمامًا على السُّنة[٤٠]. ولم تُبذل أي جهود لإثبات أن النبي قد فعل غير هذا. وقد كان معنى السنة للخارجين على الأمويين مماثلًا لمعناها لدى الأمويين؛ فهي السنة التي قبلوها، وقدَّروها حق قدرها. ورأى الأمويون أن أفعال الخلفاء تتطابق مع نهج سنة النبي لسبب منطقي وواضح هو أنهم يُقرون صحة أفعالهم، بينما على النقيض، رأى مُناهضوهم أن سنة الأمويين مخالِفة لسنة النبي؛ لأنهم كرهوا سياساتهم. فإذا اتبع رجلٌ سنة النبي عُد صالحًا دون تحديد ما فعله[٤١]. وعلى العكس، عندما يشكو الناس من أن واليًا قد

---

(٣٥) راجع أرقام الحواشي السابقة ٥، و٨، و٩، و١٠، و٢٩.

(٣٦) وهكذا يزيد بن المهلب، فراجع الحاشية السابقة رقم ١٢.

(٣٧) هكذا زيد بن علي، فراجع الحاشية السابقة رقم ٥.

(٣٨) راجع الحواشي السابقة من رقم ٣ حتى رقم ٥.

(٣٩) راجع الحواشي رقم ٥ (المظالم)، ورقم ٨ (الجبرية)، ورقم ١٢ (سلوك الحَجّاج).

(٤٠) راجع أرقام الحواشي ٢، و٥، و٨، و٢٨.

(٤١) لذا تبع أبو بكر سنة النبي، بينما تبع عمر هدي كتاب الله، وأحيا السنة، =

حكم بغير السنة، يقصدون أنه تصرف بما لا يرونه مقبولًا[٤٢].

وهناك حوادث وقعت في حركات الخروج على الحاكم التي قام بها يزيد بن المهلب، والحارث بن سريج، وقد ظهر فيها ما قلناه جليًا. لذا ذكر أحد المشاركين في خروج يزيد بن المهلب على الحاكم: «إنا قد دعوناهم (أي الأمويين) إلى كتاب الله وسنة نبيه محمد، وها هم زعموا أنهم أجابوا دعوتنا»، مما يعني أنه لن يكون من الحكمة إثارة عداءات جديدة، ولكن يزيد أجاب بقوله: «وَيْحَكُم، أتصدقون بني أمية أنهم يعملون بالكتاب والسنة، وقد ضيَّعوا ذلك منذ كانوا»[٤٣]. ومن البيّن أن غرض هذا الحديث لم يكن كشف موقف الأمويين من القرآن والسنة، بل توضيح الفرص التي تلوح للخارجين من أجل تحقيق

= وهذا هو رأي الخوارج (راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٨٨٣)؛ وعلى النقيض ابتدع علي وعثمان، وتركا حكم القرآن (الحاشية السابقة رقم ٧). فالحكام السابقون اتبعوا كتاب الله وسنة النبي وفقًا لما ورد على لسان زيد بن علي، ولكنهم توقفوا عن فعل هذا، ولهذا السبب رغب في الخروج عليهم (المرجع السابق، صفحة ١٧٠٠). وبالمثل كانت السنة الحسنة المتمثلة في انتخاب أفضل من يحكم المسلمين دون الإشارة إلى نسبه القبلي «رأيًا رشيدًا قد مضت به السنة بعد الرسول» على حد قول الخوارج (المرجع السابق، صفحة ٩٨٥). ولكن في رأي معارضيهم بالطبع، لم يكن هذا رأيًا رشيدًا، ولا هو بسنة. فقد تُقرَّر السنة وفقًا لهوى النفس، ولو لم يستنها أحد: «إنها سنة، ولكنها درست» (راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٧١؛ وراجع أيضًا أبو ذؤيب في «الأغاني»، المجلد السادس، صفحة ٢٧٧).

(٤٢) راجع «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ٨٠، في إشارة إلى ولاية الحَجّاج على الحرمين، وقد قيل عن مروان في المدينة إنه «لا يقضي بالسنة» (انظر المرجع السابق، صفحة ١١٠، و«صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد الأول، صفحة ٢٥٩).

(٤٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٣٩٩ والصفحة التي تليها.

مطالبهم؛ فلقد كان يزيد بن المهلب يقصد أن رغبة الأمويين المزعومة في التفاوض ليست محل ثقة. وبالمثل عندما اتفق عاصم بن عمير، والي خراسان، مع الحارث بن سريج ليسأل هشامًا أن يحكم بكتاب الله وسنة نبيه، وأن يخرج كما خرج الحارث إن أجيب بالرفض[٤٤]، فالمسألة لم تكن بشأن القرآن والحديث، وإنما هي مسألة اختيار هشام لعُمّال ولاته. وقد أوضح الحارث الأمر لاحقًا لنصر بن سيار؛ قائلًا: «ليس لي غرض سوى الدعوة لكتاب الله ﷺ، والعمل بسنة رسوله، واستعمال ذوي الكفاءة والإجادة»[٤٥]. وفي فترة ولاية نصر بن سيار أصدر الحارث بيانًا رسميًّا، وكان يُتلى على الناس في الطرقات[٤٦]، وقد أوضح فيه بلا مُوارَبة أن والي خراسان ينبغي أن تختاره رعيته بالشورى بينهم[٤٧]. ورفض نصر التنازل عن الولاية[٤٨]، إلا أن عُمّال الولاة الجدد قد اختيروا بمشورة

---

(٤٤) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٥٧٧.

(٤٥) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٨٩.

(٤٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩١٨ وصفحة ١٩٢٠: كان «كتاب سيرة فيه سيرة الحارث».

(٤٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩١٨. «الأمر» لفظ يعني عادة الخلافة في تعبير «الأمر شورى» (كما في حديث «الأمر في قريش»)، فراجع: «الإنافة في رتبة الخلافة» لجلال الدين السيوطي. راجع أيضًا:

Israeli Oriental Studies 8 (1978), p. 232

ولكن السياق هنا وفي صفحة ١٩١٩ يطرح بقوة ما يشير إلى أن الحارث رغب أن يتولى أمر خراسان.

(٤٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩١٨؛ وراجع أيضًا صفحة ١٩٣١، حيث يدعو الحارث مرة أخرى إلى الأمر بالشورى، وهنا يرفض الكرماني هذا الأمر.

الرعية. واختار كل من نصر والحارث رجلين، وأصدرا إليهما مرسومًا لتعيين مَن يرشحوهما على أن يكونا: «مؤهلين للعمل وفقًا لتعاليم القرآن» وأن يعملوا وفق السنن وسير الصالحين»[49]. لذا كان اتباع كتاب الله وسنة نبيه في رأي الحارث وأتباعه هو معيار كفاءة الحكم في حكومة محلية[50]، بينما كان يعني شيئًا آخر للخارجين على الحكم.

ونوجز بقولنا إن تعبير «الكتاب والسنة» كان يعني تطبيق العدالة أيًا كان مفهوم العدالة في كل حالة على حدة. وقد أعاد الحارث صياغة مطالبته بالحكم بكتاب الله، والعمل وفقًا لأحكام السنة بقوله «القيام بالعدل والسنة»، وأخبر نصرًا أنه ترك «مَرْوَ إنكارًا للجور[51]، وقد جاهدنا طلبًا للعدل». وأوضح أتباعه السابقون أنهم حينما انشقوا عليه للعمل وفقًا لكتاب الله وأحكام سنة نبيه قالوا: إنهم «الفئة العادلة الداعية إلى

(٤٩) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩١٨، حيث لم نتمكن من التعرف إلى مرشحي الحارث، ولكن نصرًا اختار المفسر مقاتل بن سليمان، ومقاتل بن حيان [النبطي]، ابن دوال الشهير، الذي صار مولى موالاة المفسرين. راجع أيضًا الملحق الثاني، والحاشية رقم ٨٥ فيه، حيث تصور يزيد بن الوليد بن عبد الملك أن تضم الشورى «فقهاء المسلمين وصُلحاءهم.»

(٥٠) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٥٨٣، حيث يستسلم أتباع الحارث في مدينة آمل؛ طالبين الحكم بكتاب الله وسنة نبيه، والأمان للمدن التي شاركت في خروجهم. وقد أُعطوا ما طلبوا؛ حيث عُيِّن قريب للمثقلة بن هبيرة واليًا، وتعيين من هذا النوع كان هدفًا من بين الأهداف التي جاهدوا من أجلها. فمن قادة هذه الثورة دوال بن حيان النبطي مولى مثقلة بن هبيرة (انظر المرجع السابق، صفحة ١٥٨٢).

(٥١) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٩٠. لاحظ أيضًا الجمع بين الكتاب والسنة ورد المظالم (راجع الحاشية رقم ٨).

الحق»[٥٢]. والسنة من منطلق الحق والعدل لها ما يؤيدها في التاريخ العريق، فلم يدْعُ يزيد بن المهلب إلى كتاب الله وسنة نبيه فحسب، ولكنه دعا أيضًا إلى سنة العُمَرَين[٥٣]. واعترض أحد سجناء الحَجّاج من الخوارج على قتل الحَجّاج للسجناء، وقال عن السنة أقاويل تستند إلى العمل بكتاب الله، واستدل أيضًا في قوله عن السنة من الشعر الجاهلي[٥٤]. وكانت السنة التي حاول مروان أن يبرر بها تعيين معاوية لولده يزيد هي سنة أبي بكر[٥٥]. وألمح شاعر حاذق لعمر بن عبد العزيز بأن النبي كان يجزل العطاء لمن يمدحه من الشعراء ليستجدي عطيته[٥٦]. وفي كل هذه الأمثلة كان الاستدلال يستند إلى الماضي وتاريخه باعتباره لا يُنسى، ولا يستطيع أن يستنكره أحد، مما يعني أن الاستدلال لم يكن قائمًا على أفعال النبي وأقواله فحسب في حادثة رُويت عنه بدقة بالغة. وسواءٌ أشتمل الاستشهاد على أقوال النبي وأفعاله، أم الشعر الجاهلي، أم أقوال من جاء بعد النبي، فالسنة تشير إلى المبادئ كافة التي يَعُدها المرء مُلزِمة في التفاعل الاجتماعي مع أقرانه، والتي سيلجأ إلى استدعائها بالاستشهادات المستنِدة إلى الماضي وتاريخه إن انتُهكت هذه المبادئ دون الاعتماد على قانون نشأ عن دراسة أنماط ماضية

(٥٢) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٩٣١.

(٥٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٣٩٢.

(٥٤) راجع «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١٧٤. كان الناس فيما يبدو يُقدِّرون معرفة القضاة بالشعر وأيام العرب أيما تقدير، فراجع الحاشية رقم ٨٧.

(٥٥) راجع الفصل السابق، الحاشية رقم ٨٩.

(٥٦) راجع «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١٩٢؛ و«الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٢٧٦؛ حيث استشهد الخليفة الوليد بن عبد الملك بسنة النبي ﷺ.

يمكن اعتبارها مرجعية ثابتة في المعتاد. وكان مفهوم الناس عن العدل والقِسْط والاستقامة هو ما حددته السنة لا العكس. وقد كانت الدعوات إلى الرجوع إلى السنة، أو الكتاب والسنة، أو الكتاب وحده، أو إلى الله فحسب(٥٧) كثيرة جدًّا لتحقيق تلك المبادئ مهما اختلفت صورتها في أي وقت(٥٨).

ولأن كتاب الله وسنة رسول الله كانا يمثلان دومًا كل ما هو حق وصواب في أي قضية، فإن البيعة اشترطت استعمال تعبير «كتاب الله وسنة رسوله»، إذ يُتعهد في البيعة بحفظ الملكيات ومراعاة العدل. وعندما أعاد مسلم بن عقبة غزو المدينة لصالح يزيد بن معاوية، أعدم اثنين من أهلها؛ لإصرارهما على البيعة بالقسم بكتاب الله وسنة رسول الله بما يخالف البيعة استنادًا إلى أنهما من العبيد الذين يمتلكهم

---

(٥٧) دعا عبد الملك ابن الأشتر لله ولسنة نبيه، وربما يكون هذا خطأ مطبعيًّا (راجع الحاشية السابقة رقم ٢٤)؛ ولكن أزد خراسان أعطوا البيعة لعبد الملك بن حرملة على كتاب الله ﷺ (راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٦٢). وقد اعترض الكرماني بأنه لم يُرِد سوى كتاب الله عندما غزا مرو (انظر المرجع السابق، صفحة ١٩٣٠). وتقدم قحطبة تجاه القوات السورية المرابطة في أصفهان؛ رافعًا المصحف على سن رمحه، داعيًا أعداءه إلى «ما في هذا المصحف» (انظر المرجع السابق، السلسلة الثالثة، صفحة ٥). لاحظ أيضًا كيف ظهر «كتاب الله وسنة نبيه» في رواية البرادي لرسالة جابر لعبد الملك بشكلين هما: «كتاب الله»، و«كتاب ربهم» في تفسير الإزكوي فحسب (راجع «الجواهر» للبرادي، صفحة ١٦٥ والصفحة التي تليها، وكتاب «كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة» للإزكوي، صفحة ٣٠٥).

(٥٨) «بأيِّ كتابٍ، أم بأيَّةِ سُنَّةٍ ترى حُبَّهمْ عارًا عَلَيَّ؟» تساءل الكميت بصورة مجازية، وترجمة المرجع في:

al-Kumayt, *Die Hāšimijjāt*, ed. and tr. J. Horovitz, Leiden 1904, p. 32 = 27; no. 2: 13)

ويعني سؤاله أنه ما من مُبرر ليكون حبه لهم عارًا على الإطلاق. وقد رُوي =

الخليفة[٥٩]. وقد قيل إن ابن عمر قد كاتب ببيعة عبد الملك على سنة الله وسنة نبيه[٦٠]. لكن المختار الذي دعا إلى كتاب الله وسنة نبيه لدى معارضته الأمويين رفض بازدراء مبايعة ابن الزبير على الكتاب والسنة، قائلًا: «فلتبايع أقل عبيدي شأنًا على هذا»، وأصر على بيعة تمنحه سلطة كبرى للتدخل في شؤون ابن الزبير[٦١]؛ فالمبايعة العامة لم تكن لتكفي في هذه الحالة[٦٢].

= عن معاوية أنه قال: «في أي كتاب من كتب الله يجدون هذا الرزق والعطاء؟» ويعني بذلك أن الحقوق التي طالب بها رعاياه يمكن تجاهلها (راجع كتاب «فتوح مصر وأخبارها» لابن عبد الحكم، صفحة ١٠١).

(٥٩) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الرابع/ب، صفحة ٣٨ والصفحة التي تليها؛ وراجع أيضًا «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٤٢٠، حيث استبدل لفظ «سنة عمر» بكتاب الله وسنة نبيه. وراجع «جمهرة أنساب العرب» لابن حزم، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة عام ١٩٦٢م، صفحة ٤٢٧؛ حيث يبايع الكندي معاوية «على كتاب الله ﷺ وسنة رسول الله»، وقد عارض معاوية قائلًا: «لا شرط لك»، فأجاب الكندي: «وأنت لا بيعة لك».

(٦٠) راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٠٠؛ وراجع أيضًا:

al-Bukhārī, *Le recueil des traditions mahométanes*, ed. L. Krehl and T. W. Juynboll, Leiden 1862-1908, vol. IV, p. 402

راجع أيضًا «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحة ٤٨٠ (وفيه الصيغة التقليدية «كتاب الله وسنة نبيه»)؛ و«التهذيب» لابن عساكر، المجلد السادس، صفحة ٥٢ (وفيه الصيغة المكتوبة)؛ وراجع أيضًا:

Thomson, «Early Sects», p. 91

(ويُغفل المرجع السابق ذكر صيغة البيعة الاستثنائية). ولمثال آخر على البيعة على سنة الله بدلًا من كتابه، راجع «التهذيب» لابن عساكر، المجلد الخامس، صفحة ٤٢٤: بعد موت علي كرم الله وجهه أخذ زياد من معاوية الأمان له، ولحجر بن عدي وأصحابه؛ حيث بايعوه على سنة الله وسنة نبيه، والطاعة له.

(٦١) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٥٢٨؛ وراجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الخامس، صفحة ٢١٦ والصفحة التي تليها.

(٦٢) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الخامس، صفحة ٢١٧.

وعلى النقيض، فإن الحكم بالكتاب والسنة يعني نبذ الحكم الاستبدادي. وبعد أن أوضح يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان في خطاب اعتلائه السلطان أنه خرج غضبًا لله؛ داعيًا إلى كتاب الله وسنة نبيه، قال إنه لن ينفق الأموال في تشييد القصور، ولا اتخاذ الزوجات والأولاد، ولن ينقل مالًا من مكان لآخر إلا في أضيق الحدود، ولأسباب وجيهة، ولن يطيل جهاد الجنود في أرض المعركة، ولن يسلب أحدًا قوته بجباية الدراهم مما يجبرهم على النجاة بأموالهم، ولن يسمح للقوي بظلم الضعيف. وفي المقابل، تعهد بأنه سيدفع رواتب الناس، ويعُول المحتاج، ويعامل رعايا الأمصار البعيدة على غرار ما يعامل به الرعايا في الجوار، وأنه سيتنازل عن سدة الحكم إن لم يفعل ما تعهد به (بشرط أن ينال فرصة للتوبة إلى الله)، أو إن وجد للعرش من هو أصلح منه[٦٣]. وقد كان اتباع أوامر الله وسنة نبيه يعني اتباع «سبيل من سلف من خيركم» كما قال في رسالته لأهل العراق[٦٤]، أو بتعبير آخر أن يراعي ما تراه رعيته صوابًا[٦٥]. وكالحارث بن سريج، قرر يزيد أن الأمر شورى، أو

---

(٦٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٣٤ والصفحة التي تليها؛ و«تاريخ خليفة بن خياط»، صفحة ٥٥٠ والصفحة التي تليها؛ و«تاريخ الموصل» للأزدي، صفحة ٥٧ والصفحة التي تليها؛ و«العيون والحدائق في معرفة أخبار الحقائق»، صفحة ١٥٠؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٩٥ والصفحة التي تليها، وصفحة ٤٦٢ والصفحات التي تليها.

(٦٤) راجع الملحق الثاني في نهاية هذا الكتاب.

(٦٥) لاحظ أيضًا في رسالة جابر لعبد الملك، دعا رجل غَضِب لله للعمل بكتاب الله وسنة نبيه، وسنة المؤمنين من بعده (راجع «الجواهر» للبرادي صفحة ١٦٤). والنسخة المحرفة للرسالة تجدها في كتاب الإزكوي «كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة»، صفحة ٣٠٤.

بعبارة أخرى أن الخلافة لا بد أن تكون بالانتخاب[٦٦]. ولقد كان الحكم وفقًا لكتاب الله وسنة نبيه يعني لكل الناس ما عدا أتباع أهل البيت رفض الاستبدادية، وأن يكون العدل شورى بين الناس، بينما كان يعني لأتباع أهل البيت رفض الأمويين فحسب، لما تاقوا إليه من امتلاك سلطة لا حدود لها من آل بيت آخر. ولكن على كل حال، لم يكن للقيام بالسنة والعدل علاقة بالأحكام النبوية في الأحاديث من قريب أو بعيد.

بعد ما ناقشناه آنفًا، ما الحقبة الزمنية التي ظهر فيها مفهوم السنة النبوية كما ورد في سياقها؟ يبدو أن هذا المفهوم ظهر في الفتنة الأولى (فتنة مقتل عثمان) في وثيقة التحكيم التي صِيغت بعد موقعة صِفِّين (والجدير بالذكر أن ما أيَّد ادعاء غير المسلمين بأن أهل الشام هم من انتصروا في هذه المعركة هو الشعر الأموي)[٦٧]. لكن النسخة الأكثر مصداقية من هذه الوثيقة توضح أن على المُحَكِّمين الاستعانة بهدي كتاب الله والسنة العادلة الجامعة غير المُفرِّقة، وليس سنة النبي[٦٨]. بيد أن المسلمين في العصور اللاحقة لم يستوعبوا ذلك المفهوم على هذا النحو، وتساءل الجاحظ غاضبًا أين توجد تلك السنة؟ ومن أين يطلبها المرء؟ وعلى أي صورة تكون؟ وما الذي تشتمل عليه؟ وما أساس ما ترمي إليه؟ وبهذه الأسئلة استنتج الجاحظ أن المرجعية

---

(٦٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٠٤.

(٦٧) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ١٠١؛ و«ديوان الأخطل»، صفحة ١٧٤ والصفحة التي تليها؛ وراجع أيضًا:

P. Crone, *Slaves on Horses*, Cambridge 1980, notes 30, 103.

(٦٨) راجع:

Hinds, «Arbitration Agreement», pp. 102ff.

يجب أن تكون للسنة النبوية[٦٩]. وهناك نسخة أخرى من الوثيقة (ب) تستبدل تعبير «سنة رسول الله الجامعة» بالتعبير الآخر المثير للحنق، ولكن الذي أشارت إليه الوثيقة على نحو جلي هو السنة من المنظور الجاهلي[٧٠].

وتعرض وثيقة التحكيم مشكلة طالما أرقت دارسي تاريخ عصور الإسلام الأولى، وهي أن الروايات التاريخية تعرضت للتعديل والتجديد في أثناء تداولها[٧١]. وبينما حدث هذا،

---

(٦٩) راجع:

Hinds, «Arbitration Agreement», p. 109.

(٧٠) راجع عبارة «جِلْف جامع غير مُفَرّق» التي كانت تُستخدم قبل ظهور الإسلام، والتي أوردها هيندز في كتابه:

«Arbitration Agreement», p. 101.

وقد رأى الشيعة أيضًا أن السنة المعنية في هذا المقام هي سنة النبي، فراجع «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع والعشرين، صفحة ٥٢؛ حيث تشمل كل تعليمات علي للأشتر عند تعيين الأشتر واليًا على مصر جملة «الرد إلى الرسول» كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وهي توازي في المعنى «الأخذ بسنته الجامعة غير المُفَرِّقة.»

(٧١) راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٥٧؛ وهنا يقول الوليد بن يزيد بن عبد الملك لشريح إنه لم يستدعه ليسأله عن «كتاب الله وسنة نبيه»، وإنما ليسأله عن الخمر (انظر أيضًا المجلد السادس، صفحة ٣٣٦)؛ ولكن في كتاب «الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٤٩، يقول إنه لم يستدعه ليسأله عن العلم، أو ليعلم منه فتوى فقهية، أو ليسمعه يروي الحديث، أو يتلو القرآن. ففي الفقرة الأولى من المفترض أنه يقول إنه ليس مهتمًا بالحديث الممل عن عمل الأتقياء المشروح؛ استنادًا إلى القرآن الكريم، كالذي يوجد في الرسائل الإنجيلية اللاهوتية. وفي الفقرة الثانية يوضح ما الذي يفهمه الفقيه التقليدي من التعبير. راجع أيضًا «سير أعلام النبلاء» للذهبي، المجلد الخامس، صفحة ٣٧٢؛ و«الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٨٣. وهنا يقول المهدي إن الوليد بن يزيد بن عبد الملك لم يكن زنديقًا؛ لأن الله لم يكن ليختار =

وصلت إلينا الوثيقة (أ) سالمة، ولو كانت قد فُقِدت لظللنا نتجادل بشأن مصداقية تطبيق النسخة (ب) على أساس أن الظهور المبكر للسنة النبوية كمصدر للهدي لا يمكن الاعتداد به في ضوء أدلة أخرى. وتلك حجة غير باتّة، فالوثائق التي تشبه الوثيقة (أ) لا يطول بقاؤها لتصل إلينا دومًا، وهناك روايات بعينها تنطبق عليها الوثيقة. وإننا لنعد الوثائق والأشعار أكثر المواد غير القابلة للتحريف والتحديث مقارنةً بغيرها من الأدبيات (على الرغم من أن الدلائل أثبتت أنها ليست حصينة بما أنها حُفظت في طي الكتب، ولم تُنقل كما وردت في المقام الأول)، ولكننا نستشهد بعبارات وأقوال مُعتد بها - بيد أنها غير تقليدية - في المصادر التي نُقلت منها، ويبدو أنها لم تتعرض لأي تحريف. وعندما تثبت صحة الأدلة، فإننا نتجاهل الأقوال التقليدية المتناقضة معها، مثل الأوامر التي أصدرها عُمر للقاضي، والمشكوك في أمرها دهورًا، وغيرها من الأمثلة[٧٢]. ولكن الكثير من أدلتنا لا يسعنا تحديد ماهيته إلى حدٍّ ما، فربما تكون أصيلة (أو على الأقل قديمة)، وربما لا تكون كذلك. وإن

= شخصًا كخليفة للنبوة إن لم يكن مؤمنًا به. وفي الرواية الثانية، قال المهدي إنه كان زنديقًا وفقيهًا، وحاجَّ بأن الله ﷻ لم يكن ليختار شخصًا كخليفة للنبوة (وليس خليفة له جل في علاه) وهمه أمر الأمة إن لم يكن مؤمنًا به.

(٧٢) راجع:

D. Margoliouth, «Omar's Instructions to the Kadi», *Journal of the Royal Asiatic Society* 1910.

وراجع أيضًا ما يتعلق بعمر والكتاب والسنة في كتاب «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٨٩ وفي صفحات أخرى. راجع كذلك «تاريخ الطبري»، السلسلة الأولى، صفحة ١٧٥٤؛ حيث يحث النبي بنفسه الناس على التمسك «بكتاب الله وسنة نبيه»، وغيرها من الفقرات التي تنقل المعنى ذاته، والمتناثرة في المصادر المختلفة.

ثبت أنها ليست أصيلة، فإننا نختار، جدلًا أن نخطئ بدلًا من أن نكون سُذجًا.

وبالحديث عن الرسائل الدينية الممتدة من عصر الأمويين إلى العصور العباسية الأولى، نجد أن السنة النبوية مذكورة مقترنة بكتاب الله، وتضمنت عادةً المعنى نفسه غير المدعم بالأدلة، وهو «الطريق المستقيم» كما في أحاديث الأمويين وشعرائهم وخصومهم. لذا، فإن الخطاب المنسوب إلى الحسن البصري ينص صراحة على أن كل مذهب ليس له سند في كتاب الله يُعد باطلًا، حتى وإن تذرع واضعه بأنه تعلم من الأسلاف الذين عملوا بأوامر الله ونقلوا حكمته، «واستنوا بسنة رسول الله»(٧٣). ويشير هذا إلى أن واضع المذهب قد يكون أصوليًا قرآنيًا، وقد يكون مصدره الوحيد لسنة النبي هو القرآن الكريم كما فسّره أولئك الذين أخذ عنهم، حتى ورد في خطاب جابر لامرئ يُقال له عبد الملك أن القرآن هو المصدر المادي الوحيد للسنة(٧٤)، بينما يمكن التشكيك في صحة الروايات المذكورة في الرسائل المنسوبة لعمر بن عبد العزيز التي تقضي

---

(٧٣) راجع:

H. Ritter, «Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit», *Der Islam 21* (1983) p. 68.

(٧٤) كما علق:

J. Schacht, «Sur l'expression «*Sunna* du Prophète»», in *Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran 1963, pp. 363f.

لاحظ أيضًا كيف أن العلم بكتاب الله وسنة رسول الله يتحول إلى العلم بكتاب الله وحده في كتاب «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٣٠.

باستخدامه لمصطلح السنة بهذا المعنى[٧٥]. فكل رسائله كانت تحوي آيات قرآنية بشكل كبير، أما السنة بمفهومها الاصطلاحي فلا يبدو أنها كانت تستخدم بمعنى الحديث الشريف في ذلك الوقت[٧٦].

ومع هذا، فإنهم لم يسلموا جميعًا من هذا اللبس، لذا أعلن كاتب رسالة الحسن البصري أنه أصولي قرآني ردًّا على قضية اعتبار وجهات نظره مستندة إلى «النقل عن أحد صحابة النبي»[٧٧]. وبعبارة أخرى، كان الحديث المروي عن أحد صحابة النبي متوفرًا أمامه، لكنه لم يشعر بأنه مُلزَم بالأخذ به. وتَذْكُر رسالة «سيرة سالم» أمثلة من أفعال النبي، كما تذكر أحكامه[٧٨]، بينما تفند رسالة أخرى (متجسدة في خطاب عبادي لشيعي كان معروفًا فيما سبق بخطاب ابن عباد الثاني لعبد الملك) أحاديث الشيعة على نحو يستبعد احتمالية تحريف الخطاب[٧٩]. ولكن لا يمكن تحديد الوقت الذي صدرت فيه كل هذه الخطابات بدقة، وفي الواقع يبدأ تأريخ هذه الأوقات غير الدقيقة

---

(٧٥) راجع:

Cook, *Dogma*, pp. 125ff.; Zimmermann, «Koran and Tradition».

(٧٦) راجع المناقشة الواردة في:

Cook, *Dogma*, ch. 3.

(٧٧) راجع:

Ritter, «Studien», p. 67.

(٧٨) راجع:

Cook, *Dogma*, pp. 99f.

(٧٩) راجع:

Cook, *Dogma*, pp. 18ff, cf. pp. 53ff.

بذكر الأحاديث المروية عن النبي أو بعدم ذكرها. وفي ذلك إشارة إلى أن الحديث كان لا يزال يُجمع في نهاية العصر الأموي، وهذا كل ما يمكننا قوله في الأمر.

وتشير أحاديث الأحكام بالمثل إلى أن الحديث قد اتسع تداوله في أواخر العصر الأموي، وهي احتمالية تفتقر إلى التوقيتات المحددة. ففي علم الحديث قديمًا، كانت المسائل الفقهية التي كان النبي يجيب عنها من اختصاص الفقهاء لاستحقاقهم هذا الفضل. وكان معظمهم ينتمون إلى منتصف العصر الأموي أو أواخره على الرغم من أن معظم آرائهم من المرجح أن تكون قد نُسبت إليهم بعد وفاتهم. واليوم تُذكر آراؤهم في زمرة آراء الخلفاء الأوائل وغيرهم من الصحابة، ومع أقوال الرسول في مناسبات بعينها. وفيما يبدو يعكس هذا الأمر أن مرحلة التطور الفقهي واحدة؛ فإن ثبتت صحة هذا، فينبغي افتراض أن الآراء الفقهية محل التساؤل كانت سائدة في أواخر العصر الأموي، وأوائل العصر العباسي أيضًا[٨٠]. ولقد ورد إلينا أن عبد الملك حذر أهل المدينة من تيار الأحاديث الموضوعة القادمة من العراق (أو من المشرق على وجه التحديد)، وطلب منهم أن يلزموا المصحف الذي جمعه عثمان الإمام المظلوم، والفرائض التي جمعها بالمثل يدًا بيد مع زيد بن ثابت[٨١]. فالأحاديث القادمة من المشرق تتعارض مع كل ما ورد عن الخلافة والشريعة، بيد أنه لا يوجد تعارض بينها وبين ما حفظه

---

(٨٠) راجع:

Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, ch. 2.

(٨١) راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٢٣٣.

المدنيون عن النبي. وبرغم أن عبد الملك ربما لم يقل شيئًا من هذا القبيل، فإن مقولته التي رُويت عنه ينبغي أن تُعزى لفترة ما قبل سقوط الدولة الأموية. وفي الحقيقة، بحلول أواخر العصر الأموي، كان الفرزدق لا يزال يعرف أناسًا رَوُوا عن النبي[٨٢]. وهناك شاعر آخر وافته المنية في أربعينيات القرن الثامن الميلادي، تحدث عن سنة النبي بأنها موضوع كان يستحق الدراسة[٨٣]. وعلى الرغم من غموض الأدلة، من المنطقي استنتاج أن السنة النبوية المطهرة اكتسبت شكلًا مقصورًا عليها بحلول نهاية العصر الأموي، مع أن الأدلة المتاحة على ذلك لم تتسم بالوضوح الكافي. وهذا لا يعني أن كل أحكامها منسوبة للنبي نفسه؛ بل إن هناك أفعالًا حميدة، وآراء حكيمة منسوبة إلى عقلاء القوم، لكنها عُدت من السنن النبوية؛ لأنها كانت آراءً رشيدة وكفى[٨٤]. ولكن تحت مظلة النبي، أصبح هناك بديل لمهام الخلافة، وهذه هي النقطة المهمة في الأمر. فبنهاية العصر الأموي لم يكتسب النبي شكلًا محددًا لسنته فحسب، بل اشتملت سنته على شريعة أصبحت تتعارض مع شريعة الخليفة النائب عن الله.

---

(٨٢) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٨٤٦ (يقول أهل العلم الذين رووا عن النبي لو لم تنته النبوة، لتلقى هشام الوحي). وقد شاع ذكر هشام والوليد بن عبد الملك في روايات كهذه (من ولي أمر الأمة ثلاثة أيام، أعتقه الله من النار، فالله يُحصِي على الخليفة أعماله الصالحات دون الطالحات)، ولكن لا أحد يرويها عن النبي. راجع أيضًا الحاشيتين ٦٠ و٦١ في خاتمة الكتاب.

(٨٣) راجع «ديوان عروة بن أذينة» (توفي زهاء عام ١٣٠هـ)، صفحة ٩١: «منا النبي الأمي سنته فاضلة نافع تعلمها.»

(٨٤) راجع الحاشية السابقة رقم ٤١.

وينبغي أن نؤكد على أن ما عده العلماء سنة نبوية نادرًا ما بدا بوضوح في العصر الأموي خارج أوساط العلماء أنفسهم. فعمليًا، لم تَرِد روايات، سواءٌ أكانت نبوية أم غير ذلك، في مكاتبات أو خطابات خلفاء بني أمية أو ولاتهم أو وزرائهم[٨٥]. ولا يبدو أن الخارجين قد استشهدوا بأي منها، وكذلك يندر الاستشهاد بها في الرسائل الدينية، وبالكاد يظهر أي منها في سجلات قضاة بني أمية[٨٦]، إذ ينبغي للقضاة أن يحيطوا بالقرآن

---

(٨٥) ولمثال نادر على ذلك، راجع «سير أعلام النبلاء» للذهبي، المجلد الرابع، صفحة ٢٤٧، حيث يروي عبد الملك حديثًا نبويًا مرفوعًا عن بئس المصير الذي ينتظر المتقاعسين عن الجهاد (مَا مِنْ مُسْلِمٍ لَا يَغْزُو، أَوْ يُجَهِّزُ غَازِيًا، أَوْ يَخْلُفُهُ بِخَيْرٍ إِلَّا أَصَابَهُ اللهُ بِقَارِعَةٍ قَبْلَ المَوْتِ) في خطبة ألقاها من على المنبر؛ قائلًا إنه سمعه من أبي هريرة. وإذا درسنا العصر الذي عاش فيه الذهبي، فسندرك أن شهادته ليست قاطعة، فالقرينة هي تنشئة عبد الملك في المدينة المنورة، وسمعته كفقيه (راجع السابق، الفصل الرابع، الحاشية رقم ٤٦). وفي أحد المراجع، وفي «التهذيب» لابن عساكر، المجلد الرابع، صفحة ٥١، يروي الحَجّاج أحاديث نبوية كاملة المتن والإسناد، وقد ذكر أحدها في خطبته نقلًا عن خطبة ألقاها عثمان ومروان وعبد الملك. راجع أيضًا المرجع السابق، المجلد الثالث، صفحة ٢٨٧، وصفحة ٤٥٠؛ حيث يروي كل من عبد الملك وهشام أحاديث نبوية لبعضهما البعض.

(٨٦) يظهر القضاة الأمويون كرواة للحديث النبوي عادةً بين الفينة والأخرى في كتاب «القضاة» لوكيع، فعلى سبيل المثال: المجلد الأول، صفحة ٣٠٤، وصفحة ٣٢٤ والصفحة التي تليها، وراجع أيضًا صفحة ٣٣٧؛ والمجلد الثاني بدءًا من صفحة ١٥، وبدءًا من صفحة ٢٣ و٥٤؛ والمجلد الثالث بدءًا من صفحة ٣٧، وصفحة ١١٧. ولكن معظم الأحاديث المروية ليست أحاديث فقهية، حتى في حالة القضاة الذين انتقلوا إلى جوار الله في أوائل العصر العباسي مثل ابن شبرمة، والحَجّاج بن أرطأة. والأحاديث المنقولة عن الصحابة أندر، على الرغم من أن الخلفاء الراشدين المهديين يُستشهد بهم في المسائل الفقهية (راجع المجلد الأول، صفحة ٢٩٥). وفي كتاب «الولاة» للكندي، يستشهد أحد القضاة، وقد تُوفي عام ٨٣هـ الموافق ٧٠٢م/٧٠٣م، بحكم أصدره الخليفة عمر في صفحة ٣١٩، وليس هناك من سوابق باستشهادات نبوية في هذا الأمر حتى حُكم المهدي؛ حيث صرف قاضيًا من عمله لتعطيله سنة رسول الله، =

علمًا، لا بالسنة[87]. وبفرض أن سجلاتنا عن الحضارة الإسلامية قد توقفت عند عام ٧٥٠م، فسيظهر لنا الحديث النبوي كظاهرة هامشية، وكنا سنتآلف مع مفهوم السنة سواء أكانت نبوية أو غير هذا، وكنا سنتبين أن الفقهاء الذين يدرسون الشريعة قد بدؤوا يلاقون قبولًا في الأوساط المحيطة بهم[88]. ولكننا لم نكن لنلقى اهتمامًا كبيرًا بالحديث. ومع ذلك، ثمة استثناء واحد مزعوم؛ إذ تُصِر المصادر على أن السنة النبوية بشكلها المعهود قد ظهرت لفترة قصيرة في عهد عمر بن عبد العزيز.

وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز قد استعمل التعبير الاصطلاحي «كتاب الله وسنة نبيه»، ولم يكن هذا فيما يتعلق

= حيث رفض أن يُقِر الأحباس (الأوقاف) بالرغم من أن الرسول قد أقرها، وكذلك أبو بكر وعمر وعثمان، وطلحة والزبير وآخرون (راجع صفحة ٣٧٢؛ وراجع بالمثل كتاب «فتوح مصر» لابن عبد الحكم، والمسرد صفحة ٥٦ للاطلاع على استخدام الفعل «يكيدوا»).

(٨٧) أراد ابن هبيرة أن يعرف ما إذا كان إياس بن معاوية قاضي البصرة يستطيع تلاوة الذكر الحكيم، وإلقاء أبيات الشعر المنظوم، ويعلم أيام العرب، وقد كان كل هذا فيه (راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الأول، صفحة ٣٥١ والصفحة التي تليها). وقد أراد مروان بن الحكم أن يعلم ما إذا كان قاضي مصر يحفظ القرآن، ويعلم الفرائض، ويستطيع الكتابة، ولم يكن يدري أيًا منها (راجع «كتاب الولاة، وكتاب القضاة» للكندي). وعندما عَيَّن والي عمر على مكة مولى عاملًا له، بَرَّر هذا بأنه قارئ للكتاب، عالم بالفرائض (راجع «أخبار مكة» للفاكهي، تحقيق فستنفلد، صفحة ٣٦، صدر بمدينة ليبزج عام ١٨٥٩م). فالعلم بالسنة ـ ناهيك عن السنة المتمثلة في الأحاديث ـ لا يبدو أنه كان من الأمنيات.

(٨٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٥٧١؛ حيث يرد إلينا أن والي خراسان قد أرسل الفقهاء والقراء ليتفاوضوا مع الحارث بن سريج؛ متوقعًا أن الحارث سيرسل له رجالًا أمثالهم.

بالحَرُورِية فحسب، وإنما في سياق أحاديثه السياسية. لذا عَدَّ نفسه قائمًا على إحياء كتاب الله وسنة نبيه[٨٩]، وأعلن أنه لا طاعة لوالٍ لم يحكم بما في كتاب الله والسنة[٩٠]. وأبلغ واليه على البصرة أن القضاء لا بد من أن يكون أولًا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله[٩١]، وشدد على الأهمية القصوى للتمسك بهما[٩٢]. وإضافةً إلى هذا، أوضح أن سنة النبي لها شكل محدد ومعروف. لذا، وكما ورد إلينا، أمر عمر بن عبد العزيز أهل العلم بنشر علومهم في المساجد، وشكا من أن السنة قد أهملت تمامًا[٩٣]. وورد إلينا أيضًا أنه أعان أهل الصلاح بالمال ليُكرِّسوا أنفسهم لتلاوة القرآن، ورواية الأحاديث[٩٤]. وقد كتب لأبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم في المدينة آمِرًا إياه أن

(٨٩) راجع «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ٧٨؛ وراجع أيضًا صفحة ١٤٠؛ و«الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٤٢، و٣٧٦؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٣٥.

(٩٠) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣٦١ نقلًا عن كتاب «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، تحقيق محب الدين الخطيب، صدر بالقاهرة عام ١٣٣١هـ، صفحة ٧٢.

(٩١) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الأول، صفحة ٧٧؛ ومخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، صفحة ٧٢أ.

(٩٢) راجع «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ٦٩ والصفحات التي تليها. وفي هذه الرسالة التي يبدو أنها كُتبت بعد أن أمسك عمر بن عبد العزيز بمقاليد الأمور، يشير عمر إلى الكتاب والسنة مرارًا وتكرارًا، ومع هذا، فإن الأمثلة المذكورة من السنة النبوية كلها قرآنية.

(٩٣) راجع «جمهرة رسائل العرب»، المجلد الثاني، صفحة ٣٥٧ نقلًا عن كتاب «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، صفحة ٩٤.

(٩٤) راجع «جمهرة رسائل العرب»، المجلد الثاني، صفحة ٣٣٤ نقلًا عن كتاب «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، صفحة ١٠٣.

يُدوِّن أحاديث رسول الله التي يلاقيها؛ خشية أن يذهب العلم والعلماء[٩٥]. كما أنه شدد على أهمية التمسك بسنة رسول الله، ونبذ ما عداها مما ابتُدِع من بعده[٩٦]، وأصدر أوامره لأبي بكر بن حزم بألا يقبل شيئًا سوى أحاديث النبي[٩٧]. ويُستشهد بأهل السنة؛ إذ قالوا إن الاعتصام بالسنة يؤدي إلى النجاة[٩٨]. وعمومًا، أعلن عمر بن عبد العزيز نفسه كمقتدٍ، لا كقاضٍ[٩٩]، وانطلاقًا من هذا قيل إنه رفض لقب «خليفة الله»[١٠٠]. فما مدى صحة كل ما قيل؟ ربما لا يحمل ما قيل أي وجه من أوجه الصحة.

إننا لا نرغب في أن ننفي عن عمر بن عبد العزيز أنه كان خليفة مميزًا. ومن أدلتنا على هذا أن أبا حمزة الخارجي ـ الذي

---

(٩٥) راجع «الجامع الصحيح» للبخاري، المجلد الأول، صفحة ٣٧.

(٩٦) راجع «جمهرة رسائل العرب»، المجلد الثاني، صفحة ٣٤٩ والصفحة التي تليها، نقلًا عن كتاب «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، صفحة ٦٧.

(٩٧) راجع «الجامع الصحيح» للبخاري، المجلد الأول، صفحة ٣٧. ولكن ورد إلينا أن هذه الجزئية مفقودة في رواية ابن دينار.

(٩٨) راجع «جمهرة رسائل العرب»، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٠ نقلًا عن كتاب «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، صفحة ٦٨؛ وراجع أيضًا صفحة ٣٥٠ (وصفحة ٦٧)، حيث عرض «العصمة» في اتباع السنة.

(٩٩) راجع «مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الرابع، المقطع رقم ٢١٧٥، وهو ما ورد أيضًا في المجلد الخامس، صفحة ٤٢١. راجع أيضًا «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ٤٢، وفي هذا الكتاب، استُخدم لفظ «منفذ»، وليس «مقتد»، وكذا ورد في «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٤٠، و٣٦٨، وكتاب «أبي حفص عمر بن عبد العزيز وسيرته» للآجُرِّي، تحقيق عبد الله عبد الرحيم عسيلان، صدر ببيروت عام ١٩٧٩م، صفحة ٦٣؛ لكن السجع يجعل الرواية الأولى أفضل (راجع الجزء حيث يقول: «ولستُ بمبتدع، ولكني متبع»).

(١٠٠) راجع الفصل الثالث، الحاشية رقم ١٨.

كان في العشرين من عمره، وكان ضد الأمويين - أعرض عن هجاء عمر بن عبد العزيز بعد وفاته، واكتفى بقوله إن عمر بالرغم من حسن نيّاته لم يستطع تحقيقها[١٠١]. وبعد أن استثناه أبو حمزة من دخول النار، استثناه بالمثل الخارجون من بني العباس من نبش قبره، والتمثيل بجثته كعقاب له، كالعقاب الذي افترضوا أن خلفاء بني أمية الآخرين كانوا يستحقونه[١٠٢]، وقد أنقذوا حياة ابنه وحفيده أيضًا من القتل[١٠٣]. وتتغنى المصادر الشيعية بمناقبه[١٠٤]، وتستنكر المصادر النصرانية غيرته على الإسلام[١٠٥]. وتصفه المصادر السنية بالمهدي، وهو لقب طالما التصق بخلفاء بني أمية في شعر متملقيهم، واستأثر به عمر بن

---

(١٠١) راجع الملحق الثالث من هذا الكتاب.

(١٠٢) راجع:

S. Moscati, «Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques», *Archiv Orientálni* 18 (1950), pp. 89ff.

(١٠٣) إن ما أنقذ حياة عبد العزيز بن عمر شفاعة داود بن علي له (راجع «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٣٤٦)، وقد تبين لاحقًا أن عبد العزيز بن عمر من صحابة أبي جعفر (راجع «تاريخ أبي زرعة الدمشقي»، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، صدر بدمشق عام ١٩٨٠م، صفحة ٥٦٩، رقم ١٥٦٧٩.)، بينما نجا آدم بن عبد العزيز بن عمر بشفاعة عبد الله بن علي (راجع «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٤). وقد ثابر آدم إلى أن نال محاباة أبي العباس والمهدي له (راجع «الأغاني»، المجلد الخامس عشر، صفحة ٢٨٦ والصفحات التي تليها).

(١٠٤) راجع:

E. Kohlberg, «Some Imâmî Shi'î Interpretations of Umayyad History» in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale and Edwardsville 1982, pp. 153f.

(١٠٥) راجع:

Theophanes, *Chronographia*, p. 399; Severus, *Siyar al-ābā'*, p. 144 = 152; Michael the Syrian, *Chronique*, ed.. and tr. J.-B. Chabot, Paris 1899-1910, vol. II, pp. 488f.

عبد العزيز وحده بعيدًا عن الشعر[١٠٦]. ومع ذلك، نرى أن دوره الاستثنائي الذي قام به في الدولة الإسلامية قد فُرض عليه جزئيًا بسبب اسمه، والعصر الذي عاش فيه[١٠٧]. ومع أن ذلك قد يبدو صحيحًا، فالأجيال اللاحقة قبلته كأحد الخلفاء الراشدين، وهذا يعني أنه أثار كثيرًا من المناقشات حوله لاحقًا. ولا يُعقل بأي حال من الأحوال أنه تعهد بالحكم بكتاب الله وسنة نبيه بنفس المنطق الذي تعهد به يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان[١٠٨]، عن طريق نبذ كل ما لا تحبذه الرعية في السياسة الأموية. لذا نُقل إلينا أنه أولى اهتمامًا عظيمًا لحسن التصرف في أموال بيت المال[١٠٩]، ورفض البهرجة

---

(١٠٦) راجع الملحق الأول في هذا الكتاب، إذ وُصف سليمان بالمهدي في كل من الشعر والنثر، حتى إن المسعودي أنعم عليه بلقب المهدي (راجع «التنبيه والإشراف» للمسعودي، صفحة ٣٣٥)؛ ولكن الألقاب التي أطلقها المسعودي على خلفاء بني أمية كانت كلها زائفة، بينما كان لقب عمر بن عبد العزيز «المهدي» صادقًا.

(١٠٧) راجع الملحق الأول.

(١٠٨) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٨٣٥؛ حيث يصف أحد مؤيدي يزيد بن الوليد بن عبد الملك مولاهم (يزيد) بأنه أفضل حتى من عمر بن عبد العزيز.

(١٠٩) ويظهر هذا بقوة في رفضه الإغداق على الشعراء من «مال الله/بيت المال» (راجع «الأغاني»، المجلد الثامن، صفحة ٤٨، والمجلد الحادي عشر، صفحة ٢٨٣)، وما أعطاه لهم بالفعل أموال قليلة من عطائه الخاص في مرة بعينها (المرجع السابق، المجلد الثامن، صفحة ٤٨)، ومن جمع التبرعات من أمهات أولاده في مرة أخرى (راجع «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الخامس، صفحة ٢٥١). ونجده ينتقد والي المدينة على استهلاكه الكثير من شمع الإنارة، وذبالة المصابيح؛ قائلًا له إن تصغير الخط يجنبه الحاجة لأي زيادة في كمية الطوامير والقراطيس المطلوبة (راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٤٠٠؛ و«سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ٦٤ والصفحة التي تليها). وقد قيل إنه لم يأخذ =

المرتبطة بمراسم تولي الخلافة[110]، وكان شديد الولع بتحقيق العدل والمساواة[111]، والاهتمام بالفقراء والمساكين، والأرامل والأيتام[112]، والنقد الشديد للطغاة من الولاة كالحَجّاج[113]، والتصالح مع العلويين ومناصريهم[114]، وفوق كل هذا تدارك

= شيئًا لنفسه من بيت المال (راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٣٤).

(١١٠) راجع «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم بدءًا من صفحة ٣٨ (وفيها قائمة من الأشياء الثمينة)؛ و«القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٤٣؛ وكتاب «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع والعشرين، صفحة ١٠٠ (حيث نجد رفض الاستعدادات المتخذة لاعتلاء عرش الخليفة).

(١١١) طُلب من الإمام الحسن البصري كتابة خطبة عن الإمام العادل، وكتبها له بالفعل (راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣٧٨، و٣٨٠ نقلًا عن كتاب «العقد الفريد»، وكتاب ابن الجوزي). وقد وجد الشاعر جرير أنه أهل لنيل هذا الوصف (راجع الفصل الثاني، الحاشية رقم ١٠١)؛ بالإضافة إلى شغفه بإقامة العدل، ونبذ الظلم الواضح في مراسلاته شديدة الإسهاب، المنسوبة له في الوعظ إلى ولاته. ويمكن ملاحظة الإشارات للعدل مما يستشف منه مدى ورعه (راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٥٨٠ والصفحة التي تليها، نقلًا عن كتاب «العقد الفريد» وغيره من المصادر). وقد رُوي عنه أنه صرح بأن أهل بيته لا حق لهم في نيل رزق خاص مختلف عن رزق غيرهم. ولمعاملته المنصفة مع حديثي اعتناق الإسلام، راجع:

EI2 s.v. «mawlā» section (c)

ويوجد في هذا المرجع كل ما نريد معرفته.

(١١٢) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٣٣ (شعر محارب بن دثار). لاحظ أيضًا الرسالة التي رواها ابن عبد الحكم في «سيرة عمر بن عبد العزيز»، صفحة ٦٦ والصفحة التي تليها، لامرأة مصرية فقيرة سُرقت دجاجاتها.

(١١٣) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣٧١ والصفحة التي تليها نقلًا عن ابن الجوزي وغيره من المصادر؛ و«سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ١٦٥؛ و«المعرفة والتاريخ» للفسوي، المجلد الأول، صفحة ٦٠٩ والصفحة التي تليها.

(١١٤) لقد وضع حدًا لشتم الإمام علي ولعنه على منابر بني أمية (راجع كتاب =

المظالم التي اقترفتها أيادي المروانيين[١١٥]. ويرجح التهديد الذي مثله عمر بن عبد العزيز لمصالح المروانيين المادية[١١٦]، مع نقده الصريح لسابقيه من خلفاء بني مروان[١١٧]، وإشارته إلى

= «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٩٣ والصفحة التي تليها؛ و«تاريخ اليعقوبي»، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٦؛ ومخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، صفحة ٩٢ب؛ و«الأغاني»، المجلد التاسع، صفحة ٢٥٨)، وهي سنة استنها معاوية لأول مرة (راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٣٦٦). وقد أعاد واحة فدك في الحجاز لنسل فاطمة (راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٨٨ والصفحات التي تليها؛ و«تاريخ اليعقوبي»، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٦؛ و«فتوح البلدان» للبلاذري، صفحة ٣٢؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٣٥). في

(١١٥) راجع «الأغاني»، المجلد التاسع، صفحة ٢٥٥ والصفحة التي تليها، فقد تولى ما لهم وما لأهل البيت من ملك، «وسمى أعمالهم المظالم». وراجع بالمثل «تاريخ اليعقوبي»، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٦؛ و«شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع والعشرين، صفحة ٩٨ (وقد اكتسب كراهية المروانيين له بسبب المظالم التي اقترفوها)، وصفحة ١٠٠ (وقد أرجع كل ما وقع في يد أهل بيته ظلمًا وعدوانًا، وأعاد لذمي من حمص عقارًا استولى عليه بغير وجه حق العباس بن الوليد بن عبد الملك)، وصفحة ١٠٤ (وقد أخذ قطيعًا من أحد أبناء سليمان بن عبد الملك)، والظاهر أن السفيانيين لم يَسلموا منه أيضًا (راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٤٢).

(١١٦) رُوي عنهم أنهم كانوا يملكون نصف أموال الأمة (راجع مخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، صفحة ٦٦أ)، أو ما بين النصف إلى الثلثين (راجع «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع عشر، صفحة ١٠٣)؛ وهو ما أراد عمر مصادرته لبيت المال، أو على الأقل جزء منه. وقد ضرب مثالًا بتطبيق هذا على نفسه وأهله (المرجع السابق، صفحة ٩٩، و١٠٠ والصفحة التي تليها). وقد أنقص العطاءات والضِّياع والقطائع (راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٧٢ والصفحة التي تليها)، وأنكر ما أغدقه من سبقه من الخلفاء عادة على المروانيين (راجع «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع عشر، صفحة ١٠٤ والصفحة التي تليها).

(١١٧) راجع «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع عشر، =

أنه قد يستبعد يزيد بن عبد الملك من ولاية العهد المروانية، ويلجأ للشورى[118]، كل ذلك يرجح كِفة احتمال قتله مسمومًا[119] على نحو أكثر إقناعًا من ظن فلهاوزن Wellhausen[120]. ولكن أشَمَلَتْ سياساته العناية بالسنة النبوية التي لم تُحفظ بأي حال من الأحوال سوى في العراق؟ هذا هو السؤال الذي يعنينا في هذا المقام، وهو أيضًا مثار جدل، ولهذا أسبابه:

أولًا لأن الطبري يعلم أن عمر بن عبد العزيز تحدث عن

= صفحة ١٠٣ (كره المروانيون على وجه التحديد عيب عمر الذي كان عيب الخلفاء السابقين والسلف المرواني).

(١١٨) وفي إحدى الروايات اشتكى المروانيون لعمر بن عبد العزيز أنه لا يقدم لهم ما قدمه الخلفاء السابقون، فأجاب أنه لو تكرر مثل هذا الحديث لنقل الخلافة إلى المدينة، وجعل الخلافة قائمة على الشورى، وأن الرجل الصالح لهذا الأمر هو القاسم بن محمد بن أبي بكر (راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٤٤). وفي رواية أخرى، قيل إنه قال لو كان الأمر بيده لجعلها شورى بين اثنين هما القاسم بن محمد بن أبي بكر، أو سليم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، والأموي إسماعيل بن أمية (راجع «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد الخامس عشر، صفحة ٢٦٤).

(١١٩) راجع «تاريخ الطبري»، الجزء الثاني، صفحة ١٣٤٩ (أبو عبيدة)؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٣٩؛ و«سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، صفحة ٢٧٦ والصفحة التي تليها؛ و«شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع عشر، صفحة ٩٨ («قيل. . .» يُحتمل أنه يشير بها إلى رواية أبي عبيدة). ووفقًا لما ورد في رواية أبي عبيدة، فإن بني مروان رتبوا لتسميم عمر بن عبد العزيز؛ لخشيتهم أن يصادر أموالهم، ويخلع يزيد من ولاية العهد. ويُطرح هذا في سياق تعبير أحد ممثلي الخوارج عن شكوكه حول يزيد، وعلى صعيد آخر تنسب رواية أخرى وردت في كتاب «العقد الفريد» قتل عمر بالسم إلى يزيد نفسه.

(١٢٠) راجع:

J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, Calcutta 1927, p. 311.

كتاب الله وسنة نبيه في السياق التقليدي للتفاوض مع الخارجين عليه فحسب[١٢١]. ومعظم الفقرات التي ورد فيها أنه تحدث عن كتاب الله وسنة نبيه في غير السياق المعتاد مشكوك في صحتها، ذلك أنها وردت في سيرة أقدم وأقل مصداقيّة لعمر بن عبد العزيز كتبها ابن عبد الحكم، أو في المصادر المتأخرة عن سيرته التي كتبها ابن الجوزي الذي تُوفي عام ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م.

ثانيًا، إن هذه المصادر (وأولها سيرته التي كتبها ابن عبد الحكم، وابن الجوزي) تشتمل على العديد من المراسلات التي تُعد مبالغًا فيها بالنسبة إلى كونه خليفة لم يدم عهده سوى أمد قصير، حتى إن سَلمنا بأنه تدخل في شؤون كل الناس على نحو استثنائي[١٢٢]. فعلى أقل تقدير، قد يكون جزء منها (المراسلات) ملفقًا (وهو الجزء الذي يُعد مرتبطًا بالسنة)، والخطاب الذي أعاد ابن الجوزي كتابته، ووردت فيه أقوال أهل السنة عن ثواب الاعتصام بالسنة إنما هو خطاب يستحق أن يوصف بأنه زيف واضح لا يختلف عن غيره[١٢٣]. لذا، فالمرء ليس مضطرًّا إلى

(١٢١) على الرغم من أن بعضهم قد استخدم التعبير الذي قاله في خطبته الأخيرة، فإنهم رووا أنه قال: «من الله ﷺ كتاب ناطق، وسنة عادلة» (راجع «الأغاني»، المجلد التاسع، صفحة ٢٦٧؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٩٦)، أي أن كلًا منهما من عند الله.

(١٢٢) حكم عمر بن عبد العزيز لعامين ونصف فقط، بينما حكم كل من عبد الملك وهشام لعشرين عامًا. ومع هذا، فإن عهد عمر تملأ مكاتباته ٨١ صفحة في مجموعة أحمد زكي صفوت للمكاتبات الرسمية، ونرى أنه ينبغي إضافة المكاتبات التي وردت عن عبد الحكم (والتي لم يوردها أحمد زكي صفوت)، بينما تحتل مكاتبات عهد عبد الملك ١٣٠ صفحة. وينبغي أن يُستبعد منها المكاتبات التي لم يكتبها عبد الملك أو يستقبلها، بينما لا يزيد ما ورد من مكاتبات عن هشام عن ٤٨ صفحة.

(١٢٣) من المعروف أن عمر بن عبد العزيز عُزي له الفضل في كونه قد رد على =

الثقة ببقية الأدلة، ولا يُرجح أن عمر رفض تلقيبه بخليفة الله كما سبق[١٢٤]، ولا تبدو أقواله العقائدية عن السنة ذات مصداقية.

ومع ذلك، فإذا اخترنا أن نقبل جدلًا كل هذه الأقوال والآراء على أنها أصيلة وغير زائفة، فإننا في هذه الحالة نعزز الاستنتاج القائل بأن محتوى السنة النبوية في عهد عمر بن عبد العزيز كان افتراضيًّا في الغالب. فعمر يستشهد (أو يُقال إنه استشهد) بأحاديث نبوية في العديد من السير المكتوبة عنه: أحد الاستشهادات عن الجوار، وقد استند إلى الشرائع المعمول بها في المدينة لتوضيحه[١٢٥]، واستشهد بحديث أو اثنين آخرين عن

= هرطقة القدرية، وهو ما يتضح في كتاب «حِلية الأولياء» لأبي نعيم، تحقيق وترجمة ودراسة جيه. فان إس J. van Ess تحت عنوان Anfänge muslimischer Theologie، صدر ببيروت وفيزبادن عام ١٩٧٧م. وهذه الرسالة تتكون من نص أوَّلي (ب)، وإضافات متأخرة (ر)، وقد نقحه شخص من المرجح أنه كان يعمل في خراسان في القرن التاسع الهجري، وقد نسب النسخة المنقحة لعمر بن عبد العزيز نفسه (راجع: Zimmermann, «Koran and Tradition»). ويقول المنقح في نسخته نقلًا عن أهل السنة إن «الاعتصام بالسنة نجاح» (راجع المقطع R3 في تعداد زيمرمان). وسيرة عمر بن عبد العزيز التي كتبها ابن الجوزي تتضمن نسخة قصيرة من هذه الرسالة (راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٠ والصفحة التي تليها)؛ وقد أشير إلى ذلك سابقًا في الحاشية رقم ٥٧. وتشتمل تلك النسخة على المقاطع نفسها الموجودة في كتاب زيمرمان، وهي المقاطع R3-5، و10-11، ما عدا سطرًا واحدًا في المقطع ب (وهو السطر m في تعداد زيمرمان). وفيما عدا ما تقدم، لا يمكن مقارنته بنسخة أبي نعيم. وبعبارة أخرى، تزايدت إضافة الحواشي والتعليقات على النص الأوَّلي إلى أن اختفى النص تمامًا مع مر الزمن، ثم نُسب النص لعمر بن عبد العزيز، ولكنه في الواقع من نسْج واضع الحواشي والتعليقات بعد أن ضاع النص الأصلي.

(١٢٤) راجع الفصل الثالث، الحاشية رقم ١٩.

(١٢٥) راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٥٥: «إنما قال رسول الله (ﷺ) يجير على المسلمين أدناهم» (في النص خطأ مطبعي، إذا وردت كلمة «يجير» بالشكل «يجيز»)؛ وراجع أيضًا «سيرة ابن هشام»، المجلد الأول، صفحة ٥٠٢.

المشروبات المُسكِرة[١٢٦]، واستشهد بحديث آخر أو اثنين عن الحلف[١٢٧]، وهناك حديث شهير استشهد به عن واقعة غدير خم الشهيرة[١٢٨]، وكل هذه الأحاديث ربما كانت متداولة خلال

---

(١٢٦) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٤ (وهو ما ورد في «العقد الفريد»، المجلد السادس، صفحة ٣٥٩)، وصفحة ٣٦٥، وورد محتواها في «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي، صفحة ١٠٢؛ و«سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ١٠١ والصفحة التي تليها. وتلك المصادر الثلاثة تعرض رسالة كتبها عمر لولاته: ابن عبد ربه واليه على البصرة، وابن الجوزي واليه على مصر، وابن عبد الحكم، والثلاثة يقولون إن عمر بن عبد العزيز بلغه أن النبي حرم المشروبات في الجرار والدباء، والظروف المزفتة، وقال إن كل مسكر حرام. وكان عبد الرزاق الذي توفي بعد قرن من زمان عمر بن عبد العزيز يعرف الكثير من الأحاديث النبوية عن الموضوع ذاته، ولكن باختلاف الرواية التي يعلمها العوام (راجع «المصنف»، المجلد التاسع، رقم ١٦٩٢٤ والأرقام التي تليه، وتحديدًا أرقام و١٦٩٣٤، و١٦٩٥٢، و١٦٩٥٧). والرواية الشائعة كان يعرفها ابن شبرمة قاضي الكوفة في أواخر العصر الأموي على الرغم من أن الرواية التي نسبها للنبي تتخذ شكلًا مغايرًا (راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٤٣ والصفحة التي تليها). وتظهر الرواية كقول من أقوال النبي في كتاب «المعجم الصغير» للطبراني، تصحيح عبد الرحمن محمد عثمان، صدر بالمدينة عام ١٩٦٨م، المجلد الثاني، صفحة ٣٠، و١٤٥. وراجع أيضًا المجلد الأول، صفحة ٥٤؛ وقد انتشرت الرواية في المجموعات المتداولة للحديث، فراجع:

Wensinck, *Concordance*, s.v. «askara».

(١٢٧) راجع «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ١٠٥: «وقد نهى رسول الله (ﷺ) عن الحلف، وقال لا حلف في الإسلام. قال وما كان من حلف في الجاهلية، فلم يزده الإسلام إلا شدة». وكلاهما حديثان تقليديان عن النبي، فراجع:

Wensinck, *Concordance*, *s.v*, «ḥilf».

(١٢٨) راجع «الأغاني»، المجلد التاسع، صفحة ٢٦٤: «من كنت مولاه، فعلي مولاه»، ولا شك في أن هذا الحديث كان معروفًا في النصف الثاني من العصر الأموي (راجع الكميت، صفحة ١٥٢ و١٠٤، رقم ٦: ٩) «ويوم الدوح، دوح غدير خم، أبان له الولاية». وقد يدعي ابن شهرآشوب أن شاعرًا من الأولين كحسان بن ثابت كان =

عهده، إضافة إلى حديثين آخرين أكثر ريبة[١٢٩]. ولكن عمر بن عبد العزيز يبدو كأنه لا يدرك الكم الهائل من أحاديث الأحكام الفقهية المنسوبة إليه في أدبيات الفقه التقليدي. وقد ورد إلينا أنه يُقال عنه صراحة إنه نسج سياساته وفق ما نسب له بسبب اسمه[١٣٠]، وبما يتناسب مع المسائل الفقهية المتعلقة بحال بيت المال الذي جعل العُمَرَين يرسيان قواعد متشابهة بالنظر إلى الأحاديث[١٣١]. ومع هذا، فإن عمر بن عبد العزيز لم يستشهد بسابقة ابن الخطاب في كتاباته بشأن هذه المسألة. وعندما أوضح له ولاته أن الأحكام التي يُصْدِرها ستضر ببيت المال،

= عالمًا بهذا الحديث، فراجع «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثاني، صفحة ٢٣٠؛ ولكن ليس هناك من ذكر لتلك القصيدة في أحدث نسخ ديوان شعر حسان بن ثابت. وهذا لا يضمن بالطبع أن عمر بن عبد العزيز استشهد بهذا فعلًا، على الرغم من أن الرواية تعني ـ كشأن السنين المستقبليين ـ أنه فهم أن الحديث يحث على أن المرء ينبغي عليه أن يحب عليًا (وأن يعترف بخلافته)، وليس بأن الرسول قد عينه خليفة له.

(١٢٩) راجع «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الرابع، صفحة ١٤٦؛ حيث يُروى حديث عن ماعز (راجع «الأغاني»، المجلد التاسع، صفحة ٢٧٣)، كما ورد أنه روى أحاديث كثيرة، وبت في مسائل فقهية، حيث رُوي حديثان نبويان عنه. راجع أيضًا:

Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 37f.

لمناقشة إسناد الأحاديث التي زعم أنه رواها. وراجع أيضًا كتاب «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣١٣؛ حيث يروي الحسن البصري عن النبي معاملته لمجوس هَجَر، وراجع:

Cook, *Dogma*, pp. 99f.

(١٣٠) راجع المراجع الواردة في الحاشية رقم ١٣٣.

(١٣١) راجع:

D. C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge Mass. 1950, esp. pp. 32ff., 84f.

وأن الناس يدخلون في الإسلام هربًا من دفع ضرائبهم، وأنه يجب فحصهم ليتأكد من ختانهم وهكذا، أجابهم عمر بأن الله أرسل محمدًا داعيًا لا جابيًا ولا خاتنًا[١٣٢]. وذلك يعني أنه أجاب مستشهدًا بصفات المثل الأعلى وهو النبي، وليس بأحكام محددة مثل التي وضعها عمر بن الخطاب بحزم لتظل إلى الأبد. لذا يبدو أن الأحاديث الشهيرة التي تحدد هذه الأحكام لم تكن موجودة في هذا الوقت، وكذلك الروايات المنسوبة لعمر بن الخطاب، أو للنبي نفسه بخصوص المسائل التي قيل إن عمر بن عبد العزيز قد حكم فيها بصفته خليفة مستقلًا بالحكم. وهناك رواية تدل على صحة ما قلناه؛ فقد ورد إلينا أن عمر بن عبد العزيز عندما قرر أن يسير على خطى عمر بن الخطاب، أرسل لحفيد ابن الخطاب يسأله إحضار كتب عمر، وقضاءه في أهل القبلة، وأهل العهد، مما يعني بوضوح أن المعلومات المتعلقة بأسلوب حكم ابن الخطاب لم تكن متوفرة عمومًا[١٣٣]. (ولم يتضح لنا أنجح في مسعاه وحصل عليها أم لا.)[١٣٤]

---

(١٣٢) راجع «تاريخ الطبري»، الجزء الثاني، صفحة ١٣٥٤؛ و«الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٨٤.

(١٣٣) راجع «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن عبد الحكم، صفحة ١٢٢؛ و«جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣٧٥ نقلًا عن كتاب «سيرة عمر بن عبد العزيز» لابن الجوزي؛ و«أخبار عمر بن عبد العزيز» للآجُرّي، صفحة ٧٠؛ و«الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٩٦؛ ومخطوطة «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثاني، صفحة ١٧٥أ؛ حيث كتب عن سيرة عمر بن الخطاب.

(١٣٤) في كتابي الآجُرّي وابن الجوزي كان رد حفيد عمر عظة مطنبة تحذر من النار، وتذكّر بأن عمر بن الخطاب عاش في زمن مختلف، وعمل مع رجال مختلفين، وكان رده أيضًا نصيحة بالاعتماد على الله وحده. ويبدو هذا كأنه رفض بيِّن للامتثال =

وورد إلينا أيضًا أنه كره دور الخلافة عندما يضطر للإجابة عن مسائل تتعلق بالشريعة، وأمر واليه على البصرة أن يكُف عن إرسال الناس ليسألوه عن سنة النبي، وأن يسألوا الحسن البصري بدلًا منه (قائلًا: «ولكن لا تدع الحسن يقرأ هذا الخطاب»). وهناك رواية أخرى وردت إلينا تقول إنه لا يعرف شيئًا عن السنة النبوية بالقدر الذي تحدث به عنها(١٣٥). وحتى إن قبلنا تمسك عمر بن عبد العزيز بالسنة النبوية كحقيقة تاريخية ثابتة، فإنه لا يمكن وصفه بأنه عالم بها، أو أنه راوٍ لعدد كبير من الأحاديث النبوية، وهذا هو ما أفاد به ينبول Juynboll(١٣٦). ولو أن عمر بن عبد العزيز حاول تطبيق السنة النبوية، لفشلت محاولته فشلًا ذريعًا؛ لأن المصادر التي رجع إليها ربما شوهت رأيه حول المسألة، وربما كان يبحث عن أبي يوسف الأنصاري قبل أن يتواجد بوقت طويل. وعلى أي حال، فإن ما يعنينا قوله هو أن السنة في صورة الأحكام المحددة المُعَضَّدة بالأحاديث قلما وُجدت قبل سقوط الدولة الأموية.

العباسيون

استهل العباسيون حكمهم معتنقين المفهوم نفسه الذي اعتنقه

=(لا سيما لو قرأنا كلمة «رجوتُ» الأخيرة «رجوتَ»). ولكن ابن عبد الحكم لم يورد عظة التحذير من جهنم، بينما اقتطع ابن سعد معظم الرد بما في هذا الإشارة إلى الكتب.

(١٣٥) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٣١٨ نقلًا عن كتاب ابن الجوزي، صفحة ١٠١.

(١٣٦) راجع:

Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 38.

الأمويون عن الخلافة. فقد لقبوا أنفسهم بخلفاء الله[١٣٧]، وعدوا أنفسهم أمناءه[١٣٨]، واتخذوا ألقابًا كأئمة الهدى[١٣٩]،

---

(١٣٧) راجع الفصل الأول.

(١٣٨) لتجد الدليل على تلقيب العباسيين أنفسهم بلقب «أمين الله»، راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٧٠؛ و«الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٢٦١؛ والمجلد العشرين، صفحة ٤١٧ («أمين الواحد الموحد»)؛ و«أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ٢٧٥ («المنصور»)؛ و«الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٣٦٠؛ والمجلد الخامس، صفحة ٣٦٨؛ و«تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الثاني، صفحة ٣٦٦ («المهدي»). وراجع أيضًا «ديوان بشار بن بُرد»، المجلد الثاني، صفحة ٤٤ (حيث وصف ابن المهدي موسى بـ «أمين الله»)، و«الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٥٤، و٦١ («الهادي»)، والمرجع السابق، المجلد الرابع، صفحة ٦٣، والمجلد التاسع عشر، صفحة ٧٤؛ و«العقد الفريد»، المجلد الثالث، صفحة ٣١٦؛ و«مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الرابع، قسم ٢٥٥١، وهو ما ورد في المجلد السادس، صفحة ٣٥٤ («هارون»)؛ و«الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٢١٠؛ والمجلد التاسع عشر، صفحة ٧٥ («المعتصم»)، والمرجع السابق، المجلد السابع، صفحة ١٥٩ («الواثق»). للمزيد من الدلائل، راجع:

Tyan, *Califat*, p. 446n; «Alqab», pp. 327f.

(١٣٩) لتجد الشواهد الدالة على تلقيب العباسيين بـ «أئمة الهدى»، راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٣٨٥، وراجع أيضًا صفحة ٣٩٧ (حتى تصل إلى المأمون)، و«تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٢١٧٧ (حتى تصل إلى المعتضد)، و«القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٣٢؛ و«ديوان بشار بن بُرد»، المجلد الأول، صفحة ٢٧٥؛ والمجلد الثاني، صفحة ٨٨؛ والمجلد الثالث، صفحة ٢٩٠ (المهدي)، و«الأغاني»، المجلد الثامن عشر، صفحة ٢٤٠ (راجع أيضًا «مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الثاني، القسم ٧٥٨، وهو ما ورد في المجلد الثاني، صفحة ٣٣٧)؛ والمجلد الخامس، صفحة ٣٠٤ («هارون»، على الرغم من أن القطعة الثانية ربما تشير إلى «المعتصم»)؛ و«الأغاني»، المجلد العشرين، صفحة ٣٠٢ (الأمين)؛ و«تأريخ بغداد» للخطيب البغدادي، المجلد العاشر، صفحة ١٨٩ (المأمون)؛ و«تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١٣٨٧؛ و«الأغاني»، المجلد التاسع عشر، صفحة ٣٠٢؛ و«تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الرابع، صفحة ٢٥٢ (المتوكل). راجع أيضًا «الأغاني»، المجلد الرابع، =

وأئمة العدل[١٤٠]، واعتبروا أنفسهم مهديين[١٤١]. وعاودت ألقاب كالهادي والمهدي، والرشيد والأمين ظهورها تارة أخرى وبقوة بعد أن منحها الشعراء للأمويين، وأصبحت ألقابًا ملكية

= صفحة ٣٥٠، المقطع قبل الأخير (إبراهيم الإمام)؛ والمجلد الثالث، صفحة ٣٠٢، المقطع قبل الأخير (حيث يوصف العباس بأنه ولي الهدى). وبالنظر إلى تلك المصادر وغيرها الكثير، فإن نظرية شابان Shaban التي تقول إن العباسيين لم يجرؤوا أن يتخذوا لقب الإمام حتى عهد المأمون ـ لا يمكن الدفاع عن صحتها، فراجع:

M. A. Shaban, *Islamic History: a New Interpretation*, vol. II, Cambridge 1976, pp. 2, 8, 46f.

(١٤٠) للشواهد الدالة على تلقيب المنصور بالحكيم العادل، راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٧٥. وكلٌّ من المأمون والمتوكل قد أُطري عليه بلقب الإمام العدل (راجع «الأغاني»، المجلد العشرين، صفحة ٢٤٤؛ والمجلد الثالث والعشرين، صفحة ٢١٣؛ و«العقد الفريد»، المجلد الأول، صفحة ٣٧١).

(١٤١) «أنت مهدي هاشم، وهداها/ ورضاها/ وفتاها»، كما قيل لأبي العباس في «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٣٤٥؛ و«أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٦٢، والتعليقات الواردة هناك. ولم يُعَد أبو العباس مهديًا فحسب، وإنما مهدي وقائم (راجع الدليل في «الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول» لعبد العزيز الدوري في كتاب «دراسات عربية وإسلامية: مهداة إلى إحسان عباس»، تحقيق وداد القاضي، صدر ببيروت عام ١٩٨١م، صفحة ١٢٤، و١٢٧ والصفحة التي تليها). وكان المنصور مثله مهديًا وقائمًا (المرجع السابق، صفحة ١٣٠). وكذا كان ابنه المهدي (المرجع السابق، صفحة ١٢٩ والصفحة التي تليها؛ و«الأغاني»، المجلد الثالث، صفحة ٢٥٣، و٢٨٦، المقطع قبل الأخير). وقد كان هارون يوصف بكونه رشيدًا مهديًا (أبو العتاهية في «الأغاني»، المجلد الثامن عشر، صفحة ٢٤٠؛ و«مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الثاني، القسم ٧٥٨، وهو ما ورد في المجلد الثاني، صفحة ٣٣٨؛ وراجع أيضًا «الأغاني»، المجلد السابع عشر، صفحة ٢٤٨؛ حيث يدعى الإمام الرشيد). وقد كان المأمون «الإمام المنصور المهدي الرشيد»، «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٤٢٠، النسخة السابقة، وقد كان خلفاؤه «أئمة راشدين» (المرجع السابق، صفحتي ٣٨٩، و٤١٢).

للعباسيين وكأن الحق عاد لأهله[١٤٢]. وأصبح العباسيون يُعدون أفضل الخلق بعد النبي، شأنهم شأن الأمويين[١٤٣]، بل إنهم عُدوا في منزلة النبيين أنفسهم[١٤٤]، وكأن الله اصطفاهم[١٤٥] ليصيروا ورثة الأنبياء[١٤٦]، وورثة النبي محمد

---

(١٤٢) راجع:

B. Lewis, «The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs», *Dr. Zakir Husain Presentation Volume*, New Delhi 1968;

والمناقشة الأحدث والأعمق تجدها في «الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول» لعبد العزيز الدوري. وينبغي مراجعة نظريات ناجل في ضوء الكتابين السابقين (راجع: *Rechtleitung*, p. 91). ويمكن إضافة استشهادات إلى الاستشهادات التي ذكرها لويس Lewis بشأن لقب «الصف» الذي لحق بعبد الله بن علي بالاطلاع على المرجع التالي:

Ajbar Machmuâ, ed. E. Lafuente y Alcántara, Madrid 1867, p. 46 (dismissed by Moscati, «Massacre», p. 95);

إضافةً إلى «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الرابع، صفحة ٣٩١.

(١٤٣) راجع:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, pp. 55f.

كما قيل للمتوكل: «ليس بينك وبين الله ﷺ إلا نبي الهدى»، «الأغاني»، المجلد العاشر، صفحة ٢٢٨.

(١٤٤) قيل لهارون الرشيد: «فكأنه بعد الرسول رسول»، لكن لاحظ أن هارون استاء جدًا من بيت الشعر هذا على الرغم من أنه لم يكن عمومًا يمانع مدحه بما يُمْدَح به النبيون «(الأغاني»، المجلد الثالث عشر، صفحة ١٤٤).

(١٤٥) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٥٣؛ حيث يوصف هارون بالإمام المصطفى كما وصف جرير يومًا الوليد بن عبد الملك، صفحة ٤٩٢. راجع أيضًا «البداية والنهاية» لابن كثير، المجلد العاشر، صفحة ٢٦٨؛ حيث يقال للمأمون: «أنتم أهل بيت، اصطفاكم الله من بين عباده».

(١٤٦) راجع «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١٦٠؛ حيث ورث المنصور سليمان ويعقوب ويوسف؛ و«الأغاني»، المجلد الحادي عشر، صفحة ٣٤٠؛ حيث يشتكي قاضٍ للمأمون، فيستحلفه بالواحد «الذي أكرمك بالخلافة، وورثك ميراث =

نفسه[147]. وبخلاف الأمويين، كان العباسيون أقارب النبي[148]، وقد آل إليهم ميراثه بحق القرابة[149]. لذا كان لهم الفخر؛ لأنهم لم يجعلوا الرسول في منزلة دون الخليفة[150]. ولكن منصب الخلافة أو الخليفة نفسه أو كليهما ظلا يُعدان مصدرين للهدى والنور[151]، والغيث[152]، وكانا شفاءً

= النبوة»؛ و«تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١١١٢؛ حيث يقول المأمون إن الله أورث الخلفاء «مواريث النبوة».

(١٤٧) ورث بنو العباس إرث محمد «(الأغاني»، المجلد العشرين، صفحة ٢٣٨)؛ وورث أمين المؤمنين وعائلته «ورث النبي» (المرجع السابق، المجلد الثالث، صفحة ٢٩٣)؛ و«إنهم ورثوا خلافة الله من خاتم الأنبياء» (المرجع السابق، المجلد العشرين، صفحة ٥٤.)؛ «فالله أعطى للخليفة إرث نبيه» (راجع «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٢٤٢؛ «فكان المهدي ابن من ورث النبي» (المرجع السابق، المجلد الأول، صفحة ٣٦٠).

(١٤٨) دأب الشعراء على وصف أي شخص من بني العباس بأنه «ابن عم الرسول، ابن عم محمد» (فليح في «الأغاني»، المجلد الرابع، صفحة ٣٦٠؛ وأشجع في المرجع السابق، المجلد الثامن عشر، صفحة ٢١٤؛ كما رُوي في «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الثالث، صفحة ٦٣).

(١٤٩) مع عدم إغفال حقيقة أن بعض أهل الشام شغل فكرهم أن الأمويين كانوا الأقارب الوحيدين للنبي وورثته (راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٥٩ والصفحة التي تليها؛ و«مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الثالث، القسم ١٨٤٥، وهو ما ورد في المجلد الخامس، صفحة ٨٣).

(١٥٠) راجع «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد الخامس عشر، صفحة ٢٤٠ نقلًا عن أبي عثمان، يعني الجاحظ.

(١٥١) الخلفاء هم «ذوو النور والهدى» «الأغاني»، المجلد الثالث، صفحة ٢٩٤؛ فهم «الضياء والنور» (المرجع السابق، المجلد الخامس، صفحة ٣٠٣، وراجع أيضًا صفحة ٣٠٤، و٣٢٩)، و«سراج النهار، وبدر الظلم» (المرجع السابق، المجلد السابع، صفحة ١٩٥)؛ فهم يرسون منارة الهدى (المرجع السابق، المجلد الرابع عشر، صفحة ١٩٩)، ولهم نور الخلافة «(العقد الفريد»، المجلد الأول، صفحة ٣٦٣؛ والمجلد الخامس، صفحة ٩١). وراجع أيضًا «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٤٢٤، وفيه لقب «نور أمير المؤمنين».

(١٥٢) راجع «الأغاني»، المجلد الثالث عشر، صفحة ١٤٦ (هارون)؛ وراجع =

للصدور[١٥٣]، وملجأ من الضلال[١٥٤]، وحبل الله المتين[١٥٥]، وعماد الإسلام[١٥٦]. وبوجيز العبارة، ظل الخليفة كيانًا لا يُستغنى عنه للنجاة في الآخرة، فهو الإمام الذي بطاعته ينجو المرء من نار جهنم يوم الحساب، كما قال السيد الحميري عن الخليفة المنصور[١٥٧]. وقد قيل لهارون والمعتصم إن من لم يعتصم بأمين الله فلن ينال أجر صلواته الخمس[١٥٨]. وفي مقطع

= أبي العتاهية عن نفس الخليفة في المرجع السابق، المجلد السابع عشر، صفحة ٢٤٠؛ وكذلك كتاب «مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الثاني، القسم ٧٥٨، وهو ما ورد في المجلد الثاني، صفحة ٣٣٧.

(١٥٣) راجع «الأغاني»، المجلد الخامس، صفحة ٣٠٣؛ حيث بنو العباس ليسوا ضياء ونور القلوب فحسب، وإنما شفاؤها أيضًا.

(١٥٤) يحمل شاهد قبر إبراهيم الإمام في حرّان لقب «عصمة الدين» (راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٢٦، وغيره من المراجع الأخرى). فالله قد جعل العباسيين كهف الدين وحِصنه وفقًا لما قاله أبو العباس في «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٢٩. وقد كان المأمون عصمة للذين فرَّقوا بين الدلالة والرشد («العقد الفريد»، المجلد السادس، صفحة ٣٧؛ حيث نُسب هذا البيت لمنصور زلزل)؛ و«الأغاني»، المجلد الثالث والعشرين، صفحة ٣٩، والمجلد السابع، صفحة ١٦٥، حيث نُسب إلى ابن البواب، والحسين الضّحّاك على التوالي، وحيث استُعملت لفظة «المخيرة» بدلًا من لفظة «المميزة». كما كان الواثق «عصمة للخلق» (راجع «الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ١٥٩، وقد بيَّن المعتز أن الله جعل «خليفته لدينه عصمة» (راجع حواشي الفصل الثاني، الحاشية رقم ٣١).

(١٥٥) وللاستشهادات بشأن المتوكل، راجع الفصل الثاني، الحاشية رقم ١٢٨. ولوصف المنصور للخليفة «بحبل الله المتين، وعروته الوثقى»، راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٤٤٧.

(١٥٦) راجع أبي العتاهية في كتاب «الأغاني»، المجلد العشرين، صفحات ٣٠١، و١١، و٣٠٤، و٣٠٥، «يا عمود الإسلام».

(١٥٧) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٧١.

(١٥٨) راجع الفصل الثاني، الحاشية رقم ٤٩.

يبجل فيه ابن المقفع سيرة الوليد بن يزيد العطرة يشير إلى أن من يقيم دين الله هم أنبياؤه وخلفاؤه وأولياؤه في أرضه(١٥٩). حتى إن عالمًا كأبي يوسف الأنصاري قال إن الله... قد جعل الحكام خلفاءه في الأرض، ورزقهم الهداية ليرشدوا الناس في شؤونهم التي خفيت عليهم أحكامها، ويبينوا لهم الحق في الفرائض التي هم في شك منها(١٦٠). وكان أبو يوسف ـ شأنه شأن الأمويين ـ يرى أن الهداية تكمن في الشريعة، وأن وظيفتها الحقيقية هي تطبيق الحدود، واحترام الحقوق، وإحياء السنن التي سنها القوم الصالحون(١٦١). وتلك المقولة توحي للغافلين بأن العلاقة بين الشريعة والخلافة لم تكد تتغير.

وهناك نصوص يتحدث فيها العباسيون عن السنة النبوية بمعناها التقليدي، وهو السلوك القويم. ويدين العباسيون ـ مثل يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان ـ بسلطانهم لخروج دعا أصحابه إلى كتاب الله وسنة نبيه(١٦٢). ومثلما فعل يزيد، قال

---

(١٥٩) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٥٤ نقلًا عن «اختيار المنظوم المنثور» لابن طيفور، وهو كتاب غير منشور.

(١٦٠) راجع «كتاب الخَراج» لأبي يوسف، تحقيق إحسان عباس، صدر ببيروت والقاهرة ولندن عام ١٩٨٥م، صفحة ٧١.

وهناك ترجمة كاملة إلى الإنكليزية لتلك الفقرة في:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 68; Lambton, *State and Government*, p. 56; B. Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople*, New York etc. 1974, vol. I, pp. 154f.; A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, vol. III, Leiden and London 1969, p. 38.

(١٦١) المرجع السابق.

(١٦٢) راجع الحاشية رقم ٩.

داود بن علي نيابة عن أبي العباس عند توليهم العرش إنهم سيحكمون رعاياهم بكتاب الله، وبسنة رسول الله وسيرته[(١٦٣)]. ولذا يتبين لنا أنهم ألزموا أنفسهم باتباع ما عده رعاياهم عدلًا، وليس باتباع السنة النبوية الواردة في الحديث الشريف. وقد أقسم أتباع العباسيين بالبيعة على العدل، كما أوضح شريك بن شيخ[(١٦٤)]، أو على إقامة العدل، وإحياء السنن، كما عبر عنها زيد بن صالح[(١٦٥)]. وقال عيسى بن علي في وفاة أبي العباس: «لقد كرمه الله بالخلافة، وأحيا سنة نبيه على يديه»، ولكن من العسير أن نجد ما يدل على أن سنة النبي كانت تشير حينها إلى شيء ملموس[(١٦٦)]. وفي مواضع أخرى ورد التعبير بمعناه السابق عن ظهور معناه التقليدي[(١٦٧)].

---

(١٦٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٣١ (سيرة)؛ و«تاريخ اليعقوبي»، المجلد الثاني، صفحة ٤٢٠؛ وكتاب «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد، المجلد السابع، صفحة ١٥٤ (سُنَّة). كان المصطلحان يُستعملان كمترادفين في ذلك الوقت، فراجع:

Bravmann, *Spiritual Background*, pp. 134ft

ويرى بريفمان Bravmann أن سيرة رسول الله لم تكتسب معنى السيرة الشخصية للنبي، ويعضد رأيه أن سيرة ابن إسحاق عن النبي لم تُسمَّ في الأصل بسيرة رسول الله (راجع مقال هندز المشار إليه فيما يلي، الحاشية رقم ٢٠٧).

(١٦٤) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٧١.

(١٦٥) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٦٨.

(١٦٦) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٨٦ والصفحة التي تليها.

(١٦٧) راجع بالتحديد «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٢٤٠؛ حيث يقول محمد بن عبد الملك الزيات إن للخلفاء حق الطاعة والنصيحة على رعاياهم، ولرعاياهم عليهم حق العدل والرأفة، وإحياء السنن الصالحة.

ومن الجلي أن السنة كما هي واردة في الحديث النبوي كانت شيئًا ينبغي على العباسيين أن يتعايشوا معه من البداية، فأبو مسلم عارضه أصحاب الحديث من أهل فارس بعد أن ذهب إلى خراسان ممن رغبوا في اختبار مدى إلمامه بالفقه[١٦٨]. وعندما أصبح الحكم يصدُر من العراق، سرعان ما أصبح من الأمور المعروفة عمومًا أن الناس هناك أعلنوا أنهم اكتشفوا جوهر السنة النبوية. وحسب رأي المنصور، كان هذا تطورًا مثيرًا في علم الحديث، وكان له فوائد سياسية محدودة. وقد قيل لنا إنه قبل توليه العرش ساح في الأرض. . . وكتب الحديث، وعمل راوية له في المساجد[١٦٩]. وبعد توليه الحكم أيضًا، ظل مشهورًا بطلبه للعلم والفقه والآثار[١٧٠]. وأولى المنصور اهتمامًا خاصًا للسنن التي تتبَّع الفقهاء جذورها حتى عزوها إلى أجداده، لذا كان الراوي المكي ابن جريج محظوظًا لحيازته مجموعة نادرة من أحاديث ابن عباس؛ إذ كان حينها يمر بضائقة مالية[١٧١]. وارتدى مشايخ بني هاشم عن عمد ثياب إحرام وردية عندما كانوا يحجون اقتداءً بعلي ـ كما جاء في إحدى الروايات ـ عندما أوضح لعمر بن الخطاب قصوره في

(١٦٨) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٣٢.

(١٦٩) راجع كتاب «البدء والتاريخ» للمقدسي، تحقيق سي هوارت C. Huart، صدر بباريس عام ١٨٩٩ ـ ١٩١٩م، المجلد السادس، صفحة ٩٠. وبالنسبة للمقدسي المعتزلي، كانت هذه إحدى نقائص المنصور.

(١٧٠) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٨٣.

(١٧١) راجع «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، المجلد العاشر، صفحة ٤٠٠. لاحظ أن المنصور لم يكن معتادًا على الاهتمام بالأسانيد، وكان لا يلتفت إليها باعتبارها حشوًا (المجلد العاشر، صفحة ٤٠٤).

تناول المسائل المتعلقة بالسنة النبوية، وكان علي حينها المتحدث الرسمي عن الهاشميين[١٧٢]. وقد صاحب الفقهاءُ أبا جعفر وغيره من بني هاشم في رحلة لأبي مسلم في خراسان عند تولي أبي العباس سدة الحكم[١٧٣]، وعندما أصبح أبو جعفر يُلقب بالمنصور، أفسح المكان في مجلسه لابن طهمان صاحب كتاب سنن في الفقه، وأعطاه عطية[١٧٤]. ولكن ناجل لا يعتقد أن أيًّا من هذا أثّر في مفهوم الخلافة لديه، أو في مفهوم طريقة الحكم[١٧٥]. ولم يُشِر المنصور قَطُّ في العلن إلى سنة النبي أو

---

(١٧٢) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٤٥٢؛ وراجع كتاب «الأم» للشافعي، مطبعة بولاق ١٣٢١هـ/١٣٢٦هـ، المجلد الثاني، صفحة ١٢٦؛ وكتاب ابن بابويه «من لا يحضره الفقيه»، تحقيق حسن الموسوي الخراساني، صدر بطهران عام ١٣٩٠ بالتقويم الشمسي، المجلد الثاني، صفحة ٢١٥؛ وندين بالمرجعين الأخيرين، وفهمنا لهما لمايكل كوك لتقديمه معلومات قيمة لنا.

(١٧٣) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ١٥١، و١٥٥.

(١٧٤) راجع «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، المجلد السادس، صفحة ١١٠؛ و«الفهرست» لابن النديم، تحقيق رضا تجدد، صدر بطهران عام ١٩٧١م، صفحة ٢٨٤. وعن ابن طهمان، راجع:

M. T. Mallick, «Life and Work of Ibrahim b. Tahman (a Traditionist of 2nd/8th)», *Journal of the Pakistan Historical Society* 24 (1976).

ويعتقد ماليك Mallick أن كتاب السنن لا يختلف عن كتاب المشيخة، فراجع:

Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes 22 (1976) pp. 241-300.

وقد نشر مجمع اللغة العربية في دمشق هذه الدراسة لاحقًا بتعمق أكبر عام ١٩٨٣م.

(١٧٥) راجع:

Nagel, *Rechtsleitung;* esp. pp. 91ff.

ولكن ناجل أخطأ حين أشار إلى أن السنة التي كان المنصور مهتمًا بها هي السنة النبوية بمعناها الفقهي. وقد نقل عنه أحد المحدثين حديثًا نبويًّا («أنساب الأشراف» =

الصحابة أو غيرهم، ولا يبدو أنه اقتبس من الأثر في خطابه مع رعاياه، بل قال: «إنما أنا سلطان الله في أرضه»، مُردِدًا ما كان يقوله الأمويون للغرض نفسه[١٧٦]. وكان المنصور يرى ـ كمن سبقه من الأمويين ـ أن الطاعة لخليفة الله في الأرض هي جوهر الأمور كلها[١٧٧].

وينبغي أن نذكر هنا أن المنصور كان غير عابئ بشكل لا يُصدَّق، وظهر ذلك بوضوح في ضوء تحذير ابن المقفع له[١٧٨].

= للبلاذري، صفحة ٢٦٢)، بينما نقل عنه محدث آخر تحدثه عن مواقف النبي (المرجع السابق، صفحة ٢٠٠)، ولكن لا تعزى بالضرورة أحاديث ابن طهمان في «سنن في الفقه»، ولا «حديث ابن عباس» لابن جريج إلى النبي (ﷺ) (على الرغم من أن «كتاب المشيخة» لابن طهمان يحوي قدرًا لا بأس به من الأحاديث النبوية)، وقد كانت ثياب الإحرام الوردية مُتخَذة عن قول لِعليٍّ. ويرى ناجل دليلًا على تقدير المنصور للسنة في بيت شعر ألقاه فيما يبدو لدى موت كبير المعتزلة عمرو بن عبيد، حين قال إنه عندما اختلف الناس بشأن السنة، اتضحت الأحاديث بالحكمة والرونق البهي، وورد ذلك في المرجع الأجنبي Rechtleitung, p. 100 . ولكن بغض الطرف عن أن هذا البيت لم يُذكر في نسخة القصيدة الموجودة في «الفهرست» (في صفحة ٢٠٣، مناقضًا لما ورد في كتاب ابن قتيبة «عيون الأخبار»، المجلد الأول، صفحة ٢٠٩)، فإن عمرو بن عبيد كان على الأرجح أصوليًا قرآنيًا، وليس مؤمنًا بحجية الحديث النبوي.

(١٧٦) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٤٢٦؛ و«أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الثالث، صفحة ٢٦٨؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٩٩، مع الإشارة الخاصة إلى أنه خازن مال الله وفيئه.

(١٧٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٤٠٤؛ لذا نجد أنه من العسير أن نصدق الزعم القائل بأن سياسة المنصور كانت تهدف إلى تأسيس المذهب السني بناءً على القرآن والسنة (راجع «عباسيات» لفاروق عمر فوزي، صدر ببغداد عام ١٩٧٦م، صفحة ١٣٢).

(١٧٨) راجع:

S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966, ch. 8; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1968, pp. 72ff.

ويشير ابن المقفع في رسالة في الصحابة إلى الكتاب والسنة معًا في مواضع متعددة، دون أن يدع مجالًا للشك في أن كلًّا منهما يعد مصدرًا مستقلًّا من مصادر التشريع(١٧٩). فالسنة في مقامنا هذا يُعبَّر عنها بكلمة الأثر(١٨٠)، وهو ما ورد عن النبي، وعن أئمة الهدى من بعده (أيًا كانوا)، وتعارض مع الأحكام التي أصدرها بنو أمية الذين يعدهم ابن المقفع أمراء فحسب(١٨١). وعلى النقيض من أي توقعات، لم يعبأ ابن المقفع قط بأن العلماء أخذوا على عاتقهم مسؤولية تعريف الشريعة، إذ تعامل مع الأمر كأنه مسلّم به، وفي ذلك دلالة على أن العلماء كانوا يؤدون ما عليهم منذ فترة من الزمن. ولكنه كان منزعجًا من عجز الخليفة عن التدخل في عملهم. وفي ظل غياب سيطرة الخلافة، كما قال، بدت الشريعة استبدادية مع افتقارها إلى التجانس، وكان هذا أمرًا واقعًا، إذ رُوي أن رجلًا من أهل الكوفة في مدار هذا العهد تلقى ثلاث فتاوى مختلفة من ثلاثة فقهاء من الكوفة عن سؤال واحد بسيط(١٨٢). وبناءً عليه، قال

---

(١٧٩) راجع «رسالة في الصحابة» لابن المقفع، بتحقيق سي باليت C. Pellat تحت عنوان:

"Conseilleur" du Calife, Paris 1976, § § 17, 25, 35, 55.

(١٨٠) راجع «رسالة في الصحابة» لابن المقفع، القسم رقم ١٧، و٣٧. ويقول باليت في مسرده إن ابن المقفع استعمل كلمة الأثر لتدل على السابقات سواء المتعلقة بالدين أو بغيره، وقد نعد أن القسم ١٧ يوضح هذا؛ ولكن في القسم رقم ٣٧ يتحدث عن «شيء مأثور من السلف»، لا يضم إلا فيما ندر شيئًا يسيرًا من القرآن. وترجمة الأثر بغض النظر عن سياقه الديني، كما لو أنه لا علاقة له بالحديث، تبدو غير معقولة.

(١٨١) راجع «رسالة في الصحابة» لابن المقفع، القسم رقم ٣٥.

(١٨٢) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثالث، صفحة ٤٦. الفقهاء الثلاثة هم أبو حنيفة، وابن شبرمة، وابن أبي ليلى.

ابن المقفع إن على الخليفة أن يراجع هذه الآراء المتضاربة، وأن يسن قانونًا يوضح فيه الرأي الذي اعتنقه، ويمنع الحكم على غير ما ارتضاه، ويترك الحق لخلفائه في مراجعة هذا القانون من وقت لآخر(١٨٣). وهذا يعيد سيطرة الخليفة على جُلّ أمور الشريعة.

وورد في أحد المراجع الأندلسية القديمة أن المنصور كلف الإمام مالك بن أنس الفقيه المدني بكتابة **الموطأ**، وهو مختصر للفقه الشرعي(١٨٤)، بينما تقول مصادر أخرى إنه (أو الخليفة المهدي، أو هارون) عزموا أن يطبقوا أحكام الموطأ على رعاياهم المسلمين باعتباره الكتاب الوحيد الموثوق فيه لأحكام الفقه، ولم يحُل دون فعلهم هذا سوى مالك الذي أثناهم عنه؛ استنادًا إلى أن الأحكام الشرعية المتباينة كانت سائدة في ذلك الوقت على المستوى المحلي، حتى إن اتخاذ مثل هذه الخطوة لم يكن مناسبًا من الناحية السياسية، أو حتى عمليًا(١٨٥). وبدر

---

(١٨٣) راجع «رسالة في الصحابة» لابن المقفع، القسم رقم ٣٦.

(١٨٤) راجع كتاب «التاريخ» لعبد الملك بن حبيب (توفي عام ٨٥٣، أو ٨٥٤م)، ومخطوطة «تأريخ» رقم ٢٨٨، بودلي ومارش .Bodley, Marsh، صفحة ١٦٧ («أمره بوضع مُوَطّئِه») نقلًا عن إم. جيه. كيستر M. J. Kister في:

«On "Concessions" and Conduct: a Study in Early *Hadith*» in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First. Century of Islamic Society*, Carbondale and Edwardsville 1982, pp. 93, 22038.

(١٨٥) راجع «المنتخب من كتاب: ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين» في «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٢٥١٩ (ابن سعد عن الواقدي). وفي رواية إبراهيم بن حماد المروية في المرجع السابق، الخليفة هو المهدي، ولا يشار إلى المُوَطّأ بالاسم. وفي كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين»، صدر بالقاهرة عام ١٢٨٢هـ، المجلد الأول، صفحة ٢٤، الخليفة هو هارون، ويروي مالك الحديث النبوي «اختلاف الأمة رحمة»، واستشهد به جوتين في:

= Goitein, *Studies*, p. 164n

عن مالك اعتراض شبيه في رواية ورد فيها أن المنصور قال له: «أريد أن أوحد هذا العلم وأدونه لأبعث به إلى أمراء الجيوش، وقضاة النواحي؛ كي يعتادوا تطبيقه، وبعدها أضرب أعناق من يخالف ما جاء فيه»، فأجاب مالك بأن أي محاولة لتغيير ما اعتاده الناس ستُعد كفرًا(١٨٦). والآن إن كان المنصور قد فوَّض

= والأمثلة الأخرى مذكورة في كتاب أحمد أمين «ضحى الإسلام»، المجلد الأول، صدر بالقاهرة عام ١٩٣٣م، صفحة ٢١٠ والصفحة التي تليها. وقد رفض شاخت هذه الروايات باعتبارها أكاذيب، فراجع:

EII, *s.v.* «Malik b. Anas», col. 206b

وعبر شاخت عن رفض المسلمين للفكرة الفارسية التي تدعم التقنين، والتي زعم أنها السبب الخفي وراء نصيحة ابن المقفع، فراجع:

«Foreign Elements in Ancient Islamic Law», *Journal of Comparative Legislation*, third series, 32 (1950), parts iii and iv, p. 17; *Mémoires de P'Académie Internationale de Droit Comparé* 3 (1955), part iv, p. 140).

✿ هذا ليس بحديث، والإمام مالك (رحمه الله تعالى) كان من أعظم من يتحقق في كتابة الحديث، فأظن رواية استدلاله بهذا الكلام على أنه حديث غير صحيحة.

وهذا قول الإمام ابن عثيمين (رحمه الله تعالى) في ذلك:

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في ذكر فوائد قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾: ومنها: أن الاختلاف ليس رحمة؛ بل إنه شقاق وبلاء؛ وبه نعرف أن ما يروى عن النبي (ﷺ) أنه قال: «اختلاف أمتي رحمة» لا صحة له؛ وليس الاختلاف برحمة؛ بل قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩] أي فإنهم ليسوا مختلفين. نعم؛ الاختلاف رحمة بمعنى: أن من خالف الحق لاجتهاد فإنه مرحوم بعفو الله عنه؛ فالمجتهد من هذه الأمة إن أصاب فله أجران؛ وإن أخطأ فله أجر واحد؛ والخطأ معفو عنه؛ وأما أن يقال هكذا على الإطلاق: «إن الاختلاف رحمة» فهذا مقتضاه أن نسعى إلى الاختلاف؛ لأنه هو سبب الرحمة على مقتضى زعم هذا المروي! فالصواب أن الاختلاف شر.

(١٨٦) راجع:

Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 63.

نقلًا عن كتاب «تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم، صدر بحيدر أباد عام ١٩٥٢م، صفحة ٢٩.

مالكًا، أو اختار الموطأ كخطوة أولى لتنفيذ نصيحة ابن المقفع، فإن اختياره هذا لم يكن موفقًا؛ فمالك لا يرقى لمستوى البديل للجنة الفقهاء القانونيين مثل الذين جمعهم جستينيان لتقنين القانون الروماني (وهي نقطة أشار إليها مالك بنفسه في الرواية المشار إليها توًّا)[١٨٧]. وفي الواقع، وأيًّا كان السبب، فلم يعمل المنصور أو خلفاؤه بنصيحة تطبيق قانون موحَّد على أرض خلافتهم. والاحتمال القائم بأن المنصور قد شعر بأن سلطانه مهدد بسبب هذا التعهد الحازم[١٨٨] لا يتسق مع الرواية الواردة عن مالك بوصفه هذا الفعل كفرًا. وربما لم يدرك المنصور أن سلطانه كان ينهار، على الرغم من أهمية الإشارة إلى أن ابن المقفع لم يكن الشخص الوحيد الذي حذره من هذا الخطر. لذا، فإن موسى بن عيسى الكسروي الذي عاصر ابن المقفع ألف كتابًا عن تعارض مواقف من يقولون بعدم إلزام القضاة بطاعة أوامر الخلفاء والأئمة في تأديتهم لمهامهم الرسمية[١٨٩]. وأيًّا كانت الحقيقة في هذه المسألة، فإن المفهوم الجديد

---

(١٨٧) راجع تحديدًا كتاب الطبري «المنتخب من ذيل المذيل»، صفحة ٢٥١٩؛ حيث يقول مالك إنه بذل ما في وسعه في المغرب، بينما الأوزاعي في الشام، وبالنسبة لأهل العراق «فهم أهل العراق».

(١٨٨) راجع:

Crone, *Slaves on Horses*, p. 70.

(١٨٩) راجع «كتاب مناقضة من زعم ألا ينبغي أن يقتدي القضاة في مطاعمهم بالأئمة والخلفاء»، «الفهرست»، صفحة ١٤٢. وقد قدم هذه الفكرة لأول مرة شاخت في كتابه:

«Classicisme» p. 159n.

راجع أيضًا «العقد الفريد»، المجلد الأول، صفحة ٩٨؛ حيث يقول عمر بن عبد العزيز إن الاقتداء بالأئمة من الصفات الضرورية في القاضي الحق.

المتطور للسنة قلما تعارض مع إدارة المنصور للشؤون العامة.

في ظل الأهمية التي حظيت بها السنة لدى المنصور باعتبارها ظاهرة ثقافية، ولدى ابن المقفع باعتبارها ظاهرة سياسية، لا نجد أن سيادة مفهوم السنة الجديد وازدهاره تحت حكم ابن المنصور وخليفته المهدي من الأمور التي تبعث على الدهشة. وقد ورد إلينا عن الوزير أبي عبيد الله أنه قال إن الله قد جعل المهدي راعيًا لشؤون عباده على أرضه، ومحيي سننه[١٩٠]. وجاء في قصيدة لمروان بن أبي حفصة أن المهدي عمل على إحياء سنة النبي من دون سنن الله[١٩١]. وفي رأي مؤرج السدوسي، كانت سنن المهدي ذائعة الصيت عن استحقاق[١٩٢]. وورد إلينا كل ذلك على نهج الأمويين في الخطاب، فسنة الله يمثلها نبيه، وخليفته يضمن استمرارها، ولا تعني السنة سوى الحق الذي جاء به النبي. لكن الأمويين لم يكن من عادتهم التحدث بكثرة عن السنة النبوية بخلاف العباسيين، وقد أوضح المهدي نفسه أن السنة النبوية من منظوره تكمن على الأقل جزئيًا في الحديث الشريف. وفي خطاب بتاريخ عام ١٥٩هـ نظَمه الوزير أبو عبيد الله بخصوص أحفاد

---

(١٩٠) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ١٦٧ نقلًا عن كتاب «المنظوم والمنثور» لابن طيفور.

(١٩١) راجع «الأغاني»، المجلد العاشر، صفحة ٨٩. وقد كان جولدتسيهر مع الرأي القائل بأن تلك القصيدة لا يمكن أن تكون مُهداة لأي خليفة أموي سوى عمر بن عبد العزيز، فراجع:

(*Muslim Studies*, vol. II, p. 56).

(١٩٢) راجع الفصل الثالث، الحاشية رقم ٦٨، للاطلاع على الأمثلة المبينة لرده المظالم، وتوزيعه النفقات على اختلاف أنواعها.

زياد بن أبيه، منح المهدي نفسه لقب أول خليفة عباسي يستشهد بالحديث النبوي في خطبه[١٩٣]. وقال عن اتخاذ معاوية زيادَ بن أبيه أخًا له إن معاوية خالف كتاب الله وسنة نبيه، وخالف السنة الهادية، والقدوة المهدية التي تبعها أئمة الحق (وهو مصطلح ذو وقع شديد يضع الذين نُقل عنهم محل شك)، وتحديدًا الحكم النبوي بأن «الولد للفراش، وللعاهر الحَجَر»، والتحرز من الأنساب غير الحقيقية، وكلا الحديثين مسرودان بالكامل؛ لكن من دون إسناد[١٩٤]. وفي السنة التي تلتها، استشهد المهدي بحديث نبوي في خطبة عامة، وكان الحديث هذه المرة موجَّهًا لأحد الخوارج وهو عبد السلام اليشكري بعد أن سحب البيعة من الخليفة وقذف عليًا، فقال المهدي: «لقد عصى عبد السلام الله ورسوله، فهناك يقين رادٌّ، وحديث صادق عن النبي يقول فيه: «من كنت مولاه فعلي مولاه»[١٩٥]. ولندع جانبًا ما كان للمهدي من دوافع لدى إعلائه شأن السنة على هذا النحو العلني التأكيدي، وهي السنة التي رعاها والده في مهدها[١٩٦]. وفي هذا، نرى أن المهدي لو لم يفعل هذا لفعل أحد خلفائه المثل.

---

(١٩٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٤٧٩ والصفحات التي تليها.

(١٩٤) الولد للفراش، راجع:

Schacht, *Origins*, pp. 181 f.

«من ادعى إلى غير أبيه، أو انتمى إلى غير مولاه، فعليه لعنة الله... إلخ». راجع:

Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, ch. 2.

(١٩٥) راجع «تاريخ خليفة بن خياط»، صفحة ٧٠٢.

(١٩٦) ناقش مارتين هيندز هذه المسألة في ورقة بحثية عنوانها:

«The Early 'Abbâsid Caliphs and Sunna».

في حلقة عن دراسة الحديث بأكسفورد عام ١٩٨٢م. ويأمل هيندز أن ينشر الجزء المتعلق بهذا الموضوع بعد التعديل في مصدر آخر.

أما وقد أخذ المهدي زمام المبادرة، فقد سار الخليفة هارون على الدرب، وعَيَّن أبا يوسف قاضي القضاة (في سابقة تبدو الأولى من نوعها)، وكان أبو يوسف فقيهًا من الحنفية، ونَظَم من أجل الخليفة كتابًا ذاع صيته عن السنة النبوية في الخراج، وفصَّلها تفصيلًا بما يربو عن ثلاثمائة حديث نبوي رواها العديد من رموز الإسلام الأوائل، ومنهم النبي؛ وهو كتاب الخراج(١٩٧). وفي هذا الوقت بدا الأمر كما لو أن الفقهاء قد حددوا شكلًا معينًا لنظام الدولة من الواجب عليهم فيه مصاحبة الخليفة في موسم الحج، وحضور مراسم توقيع الوثائق المهمة(١٩٨)، إضافةً إلى الإجابة عن استفسارات القضاة التي يتلقاها الخليفة(١٩٩)، وكانوا فيما يبدو يرتدون زيًّا خاصًّا بهم(٢٠٠). وفي الكتاب الذي عيّن فيه هارون هرثمة بن عين

---

(١٩٧) يَعُد أبو يوسف الحديث النبوي مصدرًا من مصادر الشريعة الإسلامية كما نوقش في:

A. Ben Shemesh, *Taxation* in *Islam*, vol. III, Leiden and London 1969, pp. lff.

بيد أن هذا المرجع يبالغ في عدد الأحاديث محل البحث (راجع الفهرست في نسخة إحسان عباس).

(١٩٨) لقد شهدوا توقيع وثيقة الأمان للحساني يحيى بن عبد الله في عام ١٧٦هـ، وكذلك القضاة والهاشميون (راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٦١٤؛ وراجع أيضًا «العيون والحدائق في معرفة أخبار الحقائق»، صفحة ٢٩٣). كما شاركوا في صياغة وثائق رسمية للخلافة في موسم الحج عام ١٨٦هـ وشهدوها، ومرة أخرى كان معهم القضاة وغيرهم (راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٦٥٤؛ وراجع أيضًا «العيون والحدائق في معرفة أخبار الحقائق»، صفحة ٣٠٤). وكل مرة خرج فيها الرشيد حاجًا صحبه مائة فقيه وأبناؤهم (راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٧٤١).

(١٩٩) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٤٢.

(٢٠٠) راجع «الأغاني»، المجلد السادس، صفحة ٢٩١ («كان يَعْتَمُّ بعمامة سوداء =

واليًا على خراسان، ذكر هارون أن هرثمة عليه أن يجعل كتاب الله هاديه في كل أمر يهم به[٢٠١]، فإن لم يكن على بينة من أمره، فعليه أن يستشير أهل العلم من حوله بكتاب الله، وبفقه دين الله، أو أن يرفع الأمر إلى الإمام، وهو هارون ذاته، فقد يكشف الله عن حكمته لخليفته[٢٠٢]. وبعبارة أخرى، أصبح الفقهاء الذين كانوا بعيدين عن الدولة أعلى شأنًا من نظام الدولة نفسه الذي يطبق شرع الله. وفي آخر سنة في عهد هارون، راسل أبا حمزة الخارجي، وهو أحد الخوارج البارزين في سيستان، والذين دُعوا إلى كتاب الله وسنة نبيه بالطريقة المتبَعة[٢٠٣]. وقد أجاب حمزة بالإشارة إلى كتب الله وسننه؛ إذ كان حمزة أصوليًا قرآنيًا[٢٠٤]، وكان يهتدي بآيات الذكر الحكيم، ويهدي مَن هدى الله قلوبهم للإيمان[٢٠٥]. لذا كان حمزة ممن تبعوا العقيدة القديمة التي تقول إن الهدى موجودٌ في كل وقت وحين (بيد أنه لا يمكن أخذه من الخلفاء في رأيه)؛ بينما أوضح هارون أن السنن الهادية التي وردت عن النبي توجد

= على قلنسوة طويلة، ويلبس لباس الفقهاء... أقبل أبو يوسف القاضي بأصحابه أهل القلانس»).

(٢٠١) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ٧١٧.

(٢٠٢) «ليريه الله ﷺ رأيه».

(٢٠٣) راجع:

Scarcia, «Scambio», p. 634.

(٢٠٤) راجع:

Scarcia, «Scambio», p. 636.

راجع الحاشية السابقة رقم ٣٤.

(٢٠٥) راجع:

Scarcia, «Scambio», p. 636.

في الأثر أكان مصدره النبي، أو رموز الماضي الأجلاء[٢٠٦].
وفي ظل هذا التناقض عاد التاريخ العباسي من حيث بدأ، فمن ناحية نادى بعض العباسيين بالاحتكام إلى كتاب الله وسنة نبيه الموجودة في الحديث الشريف، بينما تحدث الخارجون عليهم بلغة اعتاد العباسيون أنفسهم التحدث بها فيما مضى.

وبدءًا من عهد هارون ومن تلاه من الخلفاء، أصبح الرجوع لسنة النبي بمعناها التقليدي شائعًا في خطابات العباسيين، وهذا غير مثير للدهشة. فبحلول عام ٧٦٧م، كان كتاب **المغازي** لابن إسحاق عن سيرة النبي قد كُتب[٢٠٧]، بينما كانت مذاهب الفقه

---

(٢٠٦) «سبيل من هدى الله قلوبهم»، فراجع:

Scarcia, «Scambio», p. 636

كما أننا ندين لزيمرمان بفهمنا لمكانة حمزة، فراجع:

Zimmermann, «Koran and Tradition», note 140.

علق زيمرمان على الورقة البحثية التي قدمها هيندز في حلقة دراسة الحديث بأكسفورد عام ١٩٨٢م، وأوضح أنه بما أن رسالة حمزة ترد على ما ورد في رسالة هارون فكرة تلو أخرى لتفنيد ما بها، فإن رفضه للسنة الموثقة في الحديث يشير إلى أن هارون متبع لها، وأن هارون يشير إلى الحديث في رسالته، وإن كان ضمنًا. ويشير هارون في رسالته إلى الآية القرآنية التي تنص على أن طاعة الرسول هي طاعة لله في قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾ [النساء: ٨٠]. ويشير هارون بالرجوع إلى كتاب الله، والسنن الهادية التي بيَّنها محمد، ويختم بدعوة حمزة لطاعة كتاب الله وسنة رسوله، وهذا بإطاعة الخليفة. ويفترض ذلك أن طاعة الخليفة شأنها شأن طاعة الرسول، وبالمثل فهي طاعة لله ﷻ، مما يشير إلى أن هارون وَقَر في رأسه الحديث الذي رواه أبو يوسف عن أن طاعة الإمام طاعة للرسول (راجع «الخَراج»، صفحة ٨٠).

(٢٠٧) راجع:

Hinds, ««Maghâzî» and «Sīra» in Early Islamic Scholarship» in *La vie du prophète Mahomet, Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*, Paris 1983, on the original title of Ibn Isḥāq's work.

السني التقليدية في طور التأسيس، إذ تُوفي أبو حنيفة عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م، وتُوفي مالك في عام ١٧٩هـ/ ٧٩٥م، وبحلول عهد المأمون كان الشافعي قد أسس مذهبه الفقهي. ولمّا فشل العباسيون في السيطرة على هذا الوضع، اضطروا إلى فعل المطلوب منهم بلا توانٍ.

جدير بالذكر أن العباسيين كان باستطاعتهم فعل المطلوب منهم، والإفلات من أي عقاب قد يستحقونه حتى يحوز مذهب الشافعي القبول. ومن الواضح أن السنة قبل المذهب الشافعي كانت تتمثل فيما أطلق عليه شاخت لقب «السنة القائمة»، وليست السنة التي اندثرت، أي السنة المنقولة عن النبي، واستمرت الأجيال التي تلته في اتباعها، وليس السنة التي سطرت نهايتها في عهد النبي ذاته. وكما قال أبو يوسف وابن المقفع، إن السنة قد استنها النبي ومَن بعده مِن أئمة الهدى، والقوم الصالحين[٢٠٨]، وقدْر عظيم منها لا يزال بمعنى الرأي الرشيد. ومن حيث المبدأ، أمكن لأئمة الهدى والصالحين أن يضعوا الخلفاء العباسيين على قدم المساواة مع العلماء، مما يعني أن النظرة إلى العباسيين بأنهم متبِعون لسنن أسلافهم من الأتقياء لن تتغير، في الوقت الذي استنوا فيه سننهم على النهج الذي اتبعه خلفاء بني أمية، بيد أن السنة في عهد الشافعي لم يعد يُنظر إليها على أنها متجددة.

ومع ذلك، لا تُعد هذه الفرضية سليمة. فمن ناحية لم تكن السنة القائمة قوية، وإنما كانت قوية لدى تطبيق العلماء لها

(٢٠٨) راجع الحاشيتين ١٦١، و١٨١.

فحسب. وأيًا كان أئمة الهدى الذين تحدث عنهم ابن المقفع[٢٠٩]، فإن القوم الصالحين الذين تحدث عنهم أبو يوسف لا يشملون أي خليفة بعد عمر بن عبد العزيز، بينما كان آخر خليفة يُروى عنه أنه كان حُجة في الشريعة، وذُكر في «المصنف» لعبد الرزاق (الذي تُوفي في عام ٢١١هـ/٨٢٦م) هو الخليفة هشام[٢١٠]. وما من خليفة عباسي قيل عنه إنه حُجةٌ في الأحاديث الشرعية، ناهيك عن سنن المهدي غير القابلة للمقارنة[٢١١]. وكان لحقيقة إلغاء ذكر خلفاء بني أمية من السجلات (باستثناء عمر بن عبد العزيز، وعثمان بن عفان) أثر سلبي في سلطة الخلافة على التشريع وبقائها؛ فمن حيث المبدأ، كان بوسع العباسيين أن يستنوا سنة قائمة، ولكن الواقع يقول إن معيار شريعة الخلافة كان قد استُوقِف عن العمل. فلم يكن سوى العلماء من أمثال أبي حنيفة، والإمام الجليل ربيعة الرأي هم من وُكل إليهم سن السنن، ولأمثالهم كانت نظريات الشافعي تمثل تهديدًا حقيقيًا، بينما لم تمثل شيئًا يُذكَر بالنسبة للخلفاء.

---

(٢٠٩) من المفترض أن العباسيين لا يعترفون بشرعية الخلفاء غير العباسيين سوى علي بن أبي طالب؛ مُفترضين أن الإمامة تشمل أشخاصًا غير الخلفاء من أمثال السلف الصالح من سلالتهم كابن عباس. ويبدو ابن المقفع هنا وفي كل أقسام «الرسالة» غامضًا مُستغلقًا.

(٢١٠) راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد العاشر، رقم ١٨٢٩٨.

(٢١١) راجع على وجه التحديد:

Kindī, *Governors*, p. 370.

وفيه يقول ابن لهيعة، وهو قاضٍ مصري: إن المنصور كتب له قائلًا: «إنه لا يجوز للحامل صدقة على وارث» على الرغم من أن هذا يُفهم منه بوضوح أن أمير المؤمنين يُعَد حجة في الشريعة، ولكن لا يوجد حديث مجموع يشير إلى هذا.

ومن ناحية أخرى، كما كانت السنة القائمة كثيرة التفاصيل، وكان من السهولة بمكان على الأمويين أن يتبعوا سنة داود أو سليمان، أو سنة النبي، أو مَن سبقهم من الخلفاء، لمّا كانت هذه السنن غير موجودة على أرض الواقع تقريبًا. وأصبح اتباع سنة النبي محمد والخلفاء الأوائل، أو استعادتها أمرًا مختلفًا بالكلية ما إن اتخذ الحديث مساره. وبناءً على سلب الخلفاء العباسيين سلطة تشريع سنن جديدة، اكتشفوا أن الماضي الذي كان يتوجب عليهم محاكاته قائمٌ على أحكام ضيقة النطاق، ولم تكن أحكامًا غامضة وضعها أسلافهم على نحو يجعلها متسقة مع أي تفسير يمكن أن يفرضوه، ولذا غُلت أيديهم، وعجزوا عن فعل أي شيء.

والآن، ينبغي أن نضيف نقطة أخرى ذكرناها آنفًا لتكتمل الصورة؛ وهي أن العلماء ما داموا قد حددوا قواعد السنة العامة - ونقصد بذلك العلماء ممن لا علاقة لهم بنظام الدولة الإسلامية، وليس العلماء والفقهاء المُعيّنين من جانب الدولة - فإن أحكامها لم تكن نافعة للدولة بصورة متعمدة. وهذا لا يعني أن العلماء قد دعوا إلى عصيان الخليفة، بل على العكس؛ إذ إن حديثهم يدعو للطمأنينة. ورغم أن الرعايا كانوا ملزَمين بطاعة الخليفة، فعليه بدوره أن يلتزم بالأحكام الشرعية في مسائل كالخراج، والعقوبات، وتحديد الأسعار وغيرها، وأن يلتزم بسياسة قد تكون بعيدة كل البُعد عما يدور بخلده. وعلى الرغم من أن كتاب **الخراج** لأبي يوسف ينطوي على جوانب إنسانية، فإنه لا يمكن أن يُعَد حلًّا عقلانيًّا لمشاكل الخراج. ومن الطبيعي أن يتجاهل الخليفة السنة، وكثيرًا ما كان يفعل؛ ولكن مَن خليفة الله الذي يُجبَر على مخالفة شرع الله؟

كان المفهوم المذهبي للسنة النبوية يشكل تهديدًا لسلطان الخلافة منذ لحظة ظهوره. وقد كان الحل الوحيد لينجو الخلفاء من هذا المأزق هو الاحتفاظ بحق كونهم المُحكمين أصحاب اليد العليا في مسائل الشريعة، أو بتعبير آخر بحق انتقاء الأحكام من بين آراء العلماء، وحظر الآراء الفقهية الأخرى، ونزع المشروعية عنها، وهذا أمر يشبه ما اقترحه ابن المقفع إلى حد كبير. وبالرغم من أن المنصور لم يستجب فيما يبدو لاقتراحه، فإن هناك آراء تشير إلى أنه وغيره من الخلفاء عدوا أنفسهم محكمين، ليس بصفتهم خلفاء وإنما بصفتهم أقارب للرسول، وهي صفة افتقر إليها خلفاء بني أمية. وكما تقدم، أظهر المنصور اهتمامًا خاصًا بالأحاديث المروية من بني هاشم وعنهم. وقد أوضح المهدي أنه أحيا السنة التي أماتها معاوية بصفته من أقارب الرسول[٢١٢]. وفي مناسبة أخرى، حسم خلافًا حول السنة في الشوارب؛ مُستنِدًا إلى حديث عن أبيه وجده ينتهي إلى ابن عباس[٢١٣]. وبالمثل أوضح المأمون أنه كان أفضل من تبعوا سنة رسول الله بسبب مكانته التي حازها في إعلاء دين الله (لكونه خليفة الله)، وبسبب خلافته لرسول الله، وصلة القرابة التي تربط بينه وبين النبي[٢١٤]. وعلى الرغم من أن العباسيين أكدوا على موقفهم تجاه السنة فيما يتعلق بالسياسة التي يتبعونها، فإنهم لم يزعموا قطُّ أنهم يسيطرون تمامًا على

---

(٢١٢) راجع الحاشية السابقة رقم ١٩٣.

(٢١٣) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٣٠.

(٢١٤) راجع «فتوح البلدان» للبلاذري، صفحة ٣٢، ونقل عنه أحمد زكي صفوت في كتابه «جمهرة رسائل العرب»، المجلد الثالث، صفحة ٥٠٩.

الشريعة وتطبيقاتها، ولم يكن بوسعهم فعل هذا دون استعادة السلطة الدينية التي كانت يومًا من جوهر الخلافة. فالشريعة هي جُلُّ ما شرعه الله ﷺ بهديه، وليست مجرد مسائل مرتبطة بالأقضية والتنازعات، لكل الأسباب التي أوردها ابن المقفع في **رسالة الدرة اليتيمة**؛ فقد تعامل الكتاب مع شتى جوانب الحياة من الخراج حتى تهذيب الشوارب. وما اختاره العباسيون ليتخذوه حكمًا شرعيًّا معمولًا به في الأقضية ـ وما لم يختاروه ـ كان من المسائل الفرعية؛ لأن السمة المميزة للشريعة هي أنها حق بصرف النظر عن استحواذها على أي سلطة. والأمر المهم هو ما إذا كان الخليفة المحكم هو صاحب اليد العليا في أمور تطبيق الشريعة السليمة التي ارتضاها الله لعباده. وحتى عصر المأمون، كان كل خلفاء العباسيين يتجنبون التصريح بهذا؛ فبدون فرض السيطرة على مسائل الشريعة، والتحكيم فيها، لم يكن لزعم العباسيين بأنهم هداة الأمة أي قيمة.

وقد تعمد العلماء في الوقت نفسه أن يتجاهلوا إيحاء العباسيين بأن قرابتهم للنبي تمنحهم الأفضلية إذا تعلق الأمر بتطبيق السنة. فالمحكم النهائي من منظور العلماء هو الإجماع، سواءٌ أكان إجماع العلماء أنفسهم، أم إجماع الأمة ككل. لذا، قال عبيد الله الأنباري للمهدي إن الأحكام ينبغي أن تتقرر وفقًا لما ورد في كتاب الله، ثم بسنة رسول الله، فإن تعذر كل ذلك، يُرجع لما اتفق عليه أئمة الفقهاء، فإن تعذر، فاجتهاد الوالي بمشورة أهل العلم[٢١٥]؛ فلا مجال لأحكام الخلفاء هنا. ويرى

---

(٢١٥) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٠١.

الشافعي أن المحكم الوحيد في الشريعة هو إجماع الأمة كلها، ويكون الخليفة في المكانة نفسها التي يحتلها أي فرد من أفراد الأمة(٢١٦). ولو لم يكن المأمون على دراية بمجريات الأمور، فها هو الشافعي يوضحها له بحزم وجلاء؛ قائلًا إن الخليفة مجرد منفذ للشريعة اختارته الرعية، ولكن آراء الشافعي كانت إعلانًا بالقضاء على سلطان الخلافة.

ومن حيث الخطر الذي يشكله مفهوم العلماء للسنة النبوية على سلطان الخلافة، نجد أن المواجهة الصريحة التي دارت بين العلماء والخلفاء كانت متوقعة قبل المأمون بزمن طويل. وفي الوقت نفسه، كان ميل العباسيين إلى الطاعة الكاملة، وفعل المطلوب منهم فحسب، يعني تجنب حدوث هذه المواجهة تمامًا. والواقع الذي يقول إن مثل هذه المواجهة قد وقعت في عهد المأمون له علاقة بالتدهور الذي نجم عن الفتنة الرابعة، وتأثيرها في ادعاءات العباسيين بالشرعية تفوق علاقته بآراء الشافعي(٢١٧). أما وقد اختار المأمون بالفعل أن يفرض رأيه في مسألة العقيدة دون المسائل الفقهية، فإنه بذلك قد أجهض احتمالية ظهور أي خصام أو مواجهة نتيجة التطورات الحديثة في النظريات الفقهية؛ بيد أن تمكُّن العلماء من صياغة أفكار وآراء فقهية، كآراء الشافعي، قبل المواجهة يعني أن فرص المأمون في الفوز كانت ضئيلة.

---

(٢١٦) راجع:

EI2, *s.v.* «idjmā'».

(٢١٧) راجع:

Crone, *Slaves on Horses*, pp. 76f.

والظاهر أن المأمون بحث عن مراجع تفيده في استعادة سلطان الخلافة لدى الشيعة، أولًا بتعيين إمامهم الثامن كولي عهد له، وثانيًا بالاستحواذ على امتيازات هذا الإمام، وإظهار السلطة الدينية التي فاز بها في صورة مِحنة خلق القرآن[٢١٨]. وبرغم أن تدهور المفهوم الأصلي للخلافة في التيار الإسلامي السائد آنذاك من ناحية، وانحدار الهاشميين من سلالة العباسيين من الناحية الأخرى تسببا في سعي المأمون للتذرع بمعتقدات الشيعة لإتمام مخططاته، كانت الخلافة الأموية هي التي كان يحاول استعادتها (كما حاول نسبة قبة الصخرة في القدس إلى نفسه).

يمكننا التأكيد على أن تعيين المأمون للإمام علي الرضا لم يكن مُتصلًا بمفهومه عن سلطان الخلافة، فهناك إحدى الوثائق التي اكتُشفت في العصر الحديث تقول إنه عيَّن الإمام العلوي لاعتقاده باقتراب الساعة[٢١٩]. وإن قبلنا هذا، فلا شك في اعتبار اختياره لعلي الرضا، وابتداء محنة خلق القرآن استراتيجيتين مختلفتين لتحقيق الهدف نفسه، وهو استعادة السلطة الدينية للخلافة. وفي المقابل، يسلط اختياره لعلي الرضا الضوء

---

(٢١٨) راجع:

F. Gabrieli, *al-Ma'mūn* e gli 'Alidi, Leipzig 1929; D. Sourdel, «La politique. religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mun», *Revue des Études Islamiques* 30 (1962); Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna;* W. Madelung, «New Documents concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-Riḍā» in *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, ed. W. al-Qāḍī, Beirut 1981.

(٢١٩) راجع:

Madelung, «New Documents», pp. 343ff.

على الطبيعة البالية لشرعية حكم العباسيين بعد الفتنة الرابعة، فلو أن الخليفة ظن أن بإمكانه النجاة من عذاب يوم الحساب بسبب قتل أخيه عن طريق تسليم السلطة إلى العلويين، لتوقف الخليفة نفسه عن الاعتقاد في أحقية بني العباس بالحكم. ففقدان الشرعية والمرجعية الدينية متلازمان تحت حكم الأمويين، ومن بعدهم العباسيون بالمثل؛ فتعيين الرضا وليًا للعهد قد يكون رد فعل للأمويين، بينما كانت محنة خلق القرآن رد فعل للعباسيين. لكن هناك من الأسباب ما يدعونا للتشكك في مدى صحة هذا الزعم، نظرًا لأن عودة ظهور المفاهيم الأموية للخلافة ارتبطت بتعيين الرضا وليًا للعهد. لذا عاود لقب خليفة الله ظهوره على النقود، وظهر لأول مرة على نقود سُكت باسم علي الرضا. والرسالة التي توحي بها عودة ظهور اللقب على النقود لا يمكن أن نفهمها إلا من منظور اعتبار أن اللقب كان يعني حينئذٍ ما كان يعنيه أيام الخليفة الأموي عبد الملك. وتحتوي النقوش التي ظهرت على المسكوكات النقدية آنذاك على عبارة «محمد رسول الله، والمأمون خليفة الله»، وبذلك عادلت من جديد بين سلطة الرسول وسلطة الخليفة[220]. وفي الوقت ذاته، كان المأمون يلجأ على نحو متكرر إلى استخدام الأسلوب الأموي

---

(٢٢٠) راجع الفصل الأول، الحاشية رقم ٢٦. ووفقًا لما ورد في:

Shaban, *Islamic History*, vol. II, p. 47

«حَرَّف المأمون لقب الخلافة ليدل على أن الحاكم نائب الله على الأرض، وليس مجرد خليفة»، وذلك كي يُضفي سلطة دينية كبرى على سلطانه؛ لكن المأمون لم يُحرِّف اللقب، وكان استخدامه له استخدامًا عمليًا أكثر مما ظن شابان. وأيًا ما كان التفسير الذي يميل إليه المرء لتفسير سلطانه الديني، فإنه بالتأكيد لم يكن ينوي أن يضفي على الخلافة المزيد من السلطة الدينية.

في كتابة الرسائل، ومنها الرسالة التي بعثها من خراسان ليعلن الرضا خليفة له.

وهذه الرسالة التي نوردها في الملحق الرابع تنطوي على مصطلحات وأسلوب صياغة يشبه المصطلحات التي استخدمها الوليد بن يزيد، وأسلوب تعبيره، نقصد من حيث بنية الرسالة، والكلمات المستخدمة، حتى إن المرء ليشك في أنها قد صيغت على نهج رسالة الوليد بن يزيد مُحاكاةً لها. (ومن المعلوم أن الوليد بن يزيد قد أرسل نسخة من رسالته هذه إلى خراسان.)[٢٢١] ولقد قسّم المأمون التاريخ الديني إلى عصر الأنبياء وعصر الخلفاء، شأنه شأن الوليد بن يزيد. وبدأ عصر الأنبياء من منظوره عندما اختار الله الإسلام دينًا، وأرسل رسله بدينه حتى ختم النبوة بمحمد خاتم المرسلين، الذي جاء في رسالة الوليد أنه بلغ الرسالة التي أوحى الله بها إلى غيره من النبيين من قبله؛ ليُكمل رسالة الله، ويتم نعمته على البشرية. وبدأ عصر الخلفاء بوفاة محمد، ومن حينها أقام الله الخلافة للحفاظ على فرائضه، وتطبيق حدوده، وإقامة شرائع الإسلام وسننه، وتسيير المجاهدين. وتبع هذا في رسالة الوليد فقرة شدد فيها الوليد على أهمية طاعة خليفة الله، بالرغم من أن المأمون لم يقل كثيرًا عن هذا الشأن على خلاف الوليد، ولكنه أشار إلى مسؤوليات الخليفة تجاه رعاياه. وفي كلتا الرسالتين، تُعد الخلافة كيانًا يوحّد الفرقاء، ويُعد ميثاق دولة الخلافة ملاذًا من المهالك، ومُتممًا لدين الإسلام. وأكد كلا الخليفتين أن شغلهما

(٢٢١) راجع الملحق الثاني بنهاية هذا الكتاب.

الشاغل هو الخلافة منذ أن وُلّيا الحكم، واختتم كلاهما رسالته بكتابة فقرة عن المنافع التي ستعود على الأمة من إعطاء البيعة للخليفة. وبغض النظر عن الاستشهادات القرآنية التي لم يلجأ إليها الوليد، والتفاصيل المتعلقة بظروف تعيين الرضا، وحاشية الخلافة العباسية، فإن رسالة المأمون تختلف جذريًّا عن رسالة الوليد بن يزيد من حيث إشارة المأمون إلى كتاب الله وسنة نبيه، وسنن الإسلام، بينما تحدث الوليد عن سنة الله فحسب. إضافةً إلى ذلك، كان المأمون يستشهد بالأثر المروي عن أحد الصحابة (وهو عمر بن الخطاب على وجه التحديد) بخصوص مسؤولية الخلفاء عن رعاياهم. ولذا، تشابه محتوى رسالة المأمون بشكل أو بآخر مع محتوى رسالة الوليد، وكان مفادها أن شرائع الله تُصان من خلال الخلفاء. ومن ثم، تُعد الرسالة محاولة لاستعادة المفهوم الأموي للخلافة، وليس إعداد العُدَّة ليوم المشهد العظيم.

وعلى الرغم من فشل تجربة المأمون مع الرضا، استمر في اعتناق المفهوم الذي يقول إن على الخليفة اتباع ما ورد في كتاب الله، والحفاظ على ميراث الأنبياء (وليس النبي محمد فحسب)، وحرمة الدين، كما ورد عن حاجب المأمون، ليذكرنا تارة أخرى بأسلوب الوليد في رسالته حينما قال إنه القائم بالحق[٢٢٢]. وقد أكد المأمون على هذه النقطة بابتدائه مِحنة خلق القرآن، فقد قال: «فرض الله على أئمة المسلمين من

(٢٢٢) راجع «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٣٩٨ نقلًا عن أحمد بن يوسف في «اختيار المنظوم والمنثور».

الخلفاء الحفاظ على دين الله الذي ولاهم على أمره، وميراث النبوة الذي جعلهم أوصياءه، ونقل العلم الذي خصهم برعايته...». وقد أوضح هذه المرة مفهومه بعبارات جازمة لا لبس فيها، وأضاف: «يعلم أمير المؤمنين أن الجموع الغفيرة، والسواد الأعظم من الناس في كل البلاد والأمصار لا يملكون أي بصيرة أو قدرة على الفكر الصائب... فهم أناس يجهلون بالله، ويعمون عن رؤيته... لسفاهة آرائهم، وضعف أفهامهم، وإعراضهم عن التدبر والتفكر»[٢٢٣]. وعن طريق المحنة، كان المأمون يهدف إلى استئناف دور الخلافة القديم بالتخلص من الضلال الديني؛ لكن المحنة كانت تجربة فاشلة بالمثل. ولم يكن ابن أبي داود بديلًا عن الفرزدق، ولم ترغب الجموع الغفيرة في التخلص من الضلال، وتحت قيادة ابن حنبل رفضوا هدي الخلافة في المسائل الدينية إلى الأبد.

---

(٢٢٣) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثالثة، صفحة ١١١٢ والصفحة التي تليها. وراجع أيضًا:

Patton, *Ahmed Ibn Hanbal*, p.57.

خاتمة

وضع المتوكل حدًا للمحنة عام ٢٣٤هـ/٨٤٨ ـ ٨٤٩م، ويبدو أنه بهذا الفعل قد اعترف رسميًا بواقعية ما كان واضحًا منذ فترة، بمعنى أن محاولة المأمون فرض دور الخليفة كمرجع في المسائل الدينية قد باءت بالفشل، ومنذ تلك اللحظة كان على الخليفة أن يَقنع بالسلطة السياسية، ومن ثم عُدت الرؤية النموذجية المتخذة عن الطبيعة الجوهرية للخلافة صحيحة من هذا المنطلق، واستمر إقرار صحتها فيما بعدُ. وينبغي أن نؤكد برغم ما أسلفنا قوله على أن تجريد الخلافة من مرجعيتها الدينية لم يكتمل قط. فخليفة كالمعتصم لم يمثل لأحمد بن حنبل شيئًا سوى حاكم سياسي، بينما خليفة جُرِّد من سلطته السياسية كالمستكفي بدا للبيروني كأنه مرجعية دينية خالصة[1]. وقد كان

(١) في نهاية عهد المتقي وبداية عهد المستكفي انتقلت الدولة والمُلك من حكم العباسيين لحكم البويهيين، وقد قال البيروني: «والذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنياوي كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية من غير مُلك ولا دولة» (راجع «الآثار الباقية عن القرون الخالية» للبيروني، تحقيق سي. إي. ساشاو C. E. Sachau، صدر في ليبزج عام ١٩٢٣م، صفحة ١٣٢).

من السهل على الغزالي أن يضفي على الخليفة أهمية وقيمة دينية في مواجهة تحدي الباطنية[٢]، فلم يرد في التاريخ الإسلامي أي مرحلة تجردت فيها الخلافة من كل معانيها الدينية. ولهذا السبب ظلت الخلافة قائمة لقرون بعد أن فقدت هيبتها السياسية، واستعادها المماليك والعثمانيون بعد أن دمرها المغول. وعندما نشر علي عبد الرازق كتاب **الإسلام وأصول الحكم** في عام ١٩٢٥م، وورد فيه أن الخليفة كان علمانيًّا منذ بداية تاريخه، ردَّ عليه شيوخ الأزهر كما ينبغي باستنكار شديد لوجهة نظره[٣].

ومع هذا، فإن العلماء ورثة الأنبياء كما ينص الحديث النبوي الشهير، الذي يُرجَّح أن شيوخ الأزهر لم يختلفوا عليه قط[٤]. وتبعًا لذلك أصبح العلماء يُعرَفون بالأئمة أيضًا، وقد بدؤوا في الاستيلاء على هذا اللقب منذ خلافة المهدي. ففي خطاب استفزازي أرسله قاضٍ من البصرة اسمه عبيد الله بن الحسن الأنباري لهذا الخليفة، يعدد فيه الأنبياء والخلفاء والأئمة الفقهاء، قال إنهم من الناس الذين استخلفهم الله على عباده:

---

(٢) راجع الفصل الثاني، الحاشية رقم ٥٠.

(٣) راجع كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، ١٩٢٥م؛ وجاء فيه: «حكمت هيئة كبار العلماء في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، وحكم مجلس تأديب القضاة الشرعيين في وزارة الحقانية بفصل مؤلفه من القضاء الشرعي»، القاهرة عام ١٣٤٤هـ؛ وراجع أيضًا:

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* 1798-1939, London 1962, reprinted Cambridge University Press, 1983, pp. 83ff.; E. I. J. Rosenthal, «Some Reflections on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam», *Islamic Studies* 3 (1964), pp. 266ff.; Nagel, *Rechtleitung*, pp. 14ff.

(٤) «إن العلماء ورثة الأنبياء.» انظر المراجع الواردة في:

Wensinck, *Concordance*, vol. IV, p. 321, *s.v.* «*ālim*».

«واستخلف منهم أنبياءه ورسله المرسلين، وخلفاءه الراشدين، والأئمة الفقهاء.» ووصف كل هؤلاء الأشخاص بالهداة المهتدين، والأئمة القائدين؛ استنادًا إلى حفظهم لنور الكتاب[٥]، وقد استخدم تعبير «الأئمة الفقهاء» في موضع آخر من الخطاب أيضًا[٦]. وقد وصف أحد الشعراء عبيد الله نفسه بأنه إمام عدلٌ[٧]. حتى الخليفة المهدي يبدو كأنه استعمل تعبير «أئمة الحق» للإشارة إلى العلماء، أو على الأقل ليشملهم به[٨]. ولم يكن هذا سوى خطوة قصيرة على درب توطيد العُرف على استباق أسماء العلماء العظام بلقب الإمام، كالإمام الشافعي، وهذا بيان للتوجه العام نحو جهة استقاء الهداية[٩]. وكاد لقب الخليفة أن يمر بمثل هذا التطور، لذا فإن عبيد الله الأنباري وصف من ولاهم الله على عباده بقوله «العلماء الخلفاء المُعتصَم بهم، والمعصومون»[١٠]. وقد سمع نعيم بن حماد المتوفى عام ٢٢٧هـ/ ٨٤٢م روايات جاء فيها: «من أمر بالمعروف، ونهى عن المنكر، فهو خليفة الله في أرضه، وخليفة كتابه، وخليفة

---

(٥) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٩٧ والصفحة التي تليها؛ مستبدلًا لفظ «قاعدون» بلفظ «عائدون».

(٦) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٠١. على النقيض، يمكن أن يشمل الأئمة المذكورون في بداية الرسالة، صفحة ٩٧، الخلفاء.

(٧) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ١٢١؛ وراجع المرجع السابق، المجلد الثالث، صفحة ١٤٠؛ حيث يظهر ابن أبي ليلى بلقب أمين الله.

(٨) راجع الفصل الرابع.

(٩) تشير كلمة الإمام إلى شخص ينبغي الاقتداء به، فراجع:

E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93, *s.v.*

(١٠) راجع «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٩٨.

رسوله»[١١]، وهو حديث يعرفه الزيدي الهادي[١٢]. وقد عرَّف النبي نفسُه خلفاءه بأنهم أولئك الذين يروون عنه أحاديثه، وينقلون سنته، ويُعلمونها للناس، في حديث معروف للسنة والشيعة على حد سواء[١٣]. ولكن لقب الخلافة كان مرتبطًا في الظاهر ارتباطًا وثيقًا بالسلطة السياسية، مما منع اكتمال مثل هذا التطور.

لم يكن هناك ما يمنع الهرطقة في محاولة المأمون الفاشلة لإجبار المهرطقين على تغيير وجهات نظرهم عن الخلافة، أو لم يكن هناك ما يجبرهم على تغيير آرائهم النظرية بشأن الخلافة. ففي الواقع، لم تعد مؤسسة الخلافة تولي أهمية كبيرة للأغلبية السنية، والشيعة بالمثل. وبعد أن جرَّد (أهل) السُّنة رأسَ الدولة من حجيته الدينية، فقد الشيعة اهتمامهم بأن يحل أحد أئمتهم محل الخليفة، كما استطاعوا فعل ذلك حتى وقتهم هذا، وقد كرسوا أنفسهم لتأصيل شريعتهم ومذهبهم عوضًا عن هذا. ورفض المثاليون فحسب مثل الشيعة الإسماعيلية أن يسلموا بأن

---

(١١) راجع كتاب «الفتن» لنعيم بن حمّاد، صفحة ٢٢ب (ونَدين بهذا المرجع لمايكل كوك).

(١٢) راجع كتاب «درر الأحاديث النبوية» للإمام الهادي إلى الحق، تحقيق يحيى بن عبد الكريم الفضيل، صدر ببيروت عام ١٩٨٢م، صفحة ١٤٨ وراجع أيضًا:

R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912, p. 43.

ويرى الخليفة الهادي أن هذا القول كلام نبوي.

(١٣) راجع «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» للرامهرمزي، تحقيق محمد عَجّاج الخطيب، صدر ببيروت عام ١٩٧١م، صفحة ١٦٣؛ و«معاني الأخبار» لابن بابويه، تحقيق علي أكبر غفاري، صدر بطهران عام ١٣٧٩هـ، صفحة ٣٧٥م (وهذا المرجع يستبعد التدريس).

السلطة السياسية، والمرجعية الدينية قد تفرقتا للأبد. لكن أئمة الشيعة الإمامية، وأتباعهم من الشيعة الإسماعيلية ظلوا رؤوس الدولة، ومنبع هدايتها الدينية. والآن، اتضح مفهوم الإمامية عن الخلافة، وكيف أنه ينبغي أن يُنظر إليه على أنه قد عفا عليه الزمن، وليس مفهومًا مستحدَثًا ويمكن تلخيص تفاصيل هذا المفهوم في السطور التالية.

أولًا، تعرِّف الشيعة الإمامية، والفرقة الإسماعيلية الحاكم الشرعي للدولة بأنه خليفة الله في أرضه[(١٤)]. ويقولون أيضًا إنه أحد ورثة النبي: «فالإمام، شأنه شأن الخليفة العباسي، هو خليفة لله تعالى في خليقته، والرسول في أمته»[(١٥)]. ولمّا كانت الإمامية من نسل الرسول، فليس من المُستغرَب أن يتوقع المرء كل هذا. فكلا النسلين يفضل لقب الإمام على لقب الخليفة، ومن الممكن أن يكون هذا بسبب اقتران لقب خليفة الله في القرآن بسفك الدماء، وعدم العصمة من الخطأ[(١٦)]، ولأنه بلا

---

(١٤) راجع المراجع المذكورة في الفصل الأول، الحواشي السفلية رقم ٥٧، و٥٩ ـ ٦٢.

(١٥) راجع «رسالة أحمد بن يعقوب»، الأوراق ٨٦ت. راجع أيضًا الفصل الأول (هارون)؛ والحاشية رقم ٥٣ (المتوكل)، والحاشيتين رقم ٥٨، ورقم ٥٩ (أمثلة أخرى للشيعة الإمامية والإسماعيلية كخلفاء للنبي).

(١٦) كان هذا بكل تأكيد مصدرًا للحرج للشيعة بما لا يقل عن الحرج الذي شعر به المفسرون السنيون، فراجع تذييلات الفصل الثاني. لذا وجد الطوسي أنه من الحتمي أن يشدد على أن تساؤل الملائكة بشأن سفك الدماء لا يشير إلى سلوك الأنبياء والأئمة المعصومين من الخطأ، وإنما يشير إلى من عداهم من البشر، أي البشرية بمعنى (الخليفة) في هذه الآية (راجع «التبيان في تفسير القرآن» للطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، وأحمد شوقي الأمين، صدر بالنجف عام ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣م، المجلد الثاني، صفحة ١٣١ و١٣٤) (وسورة البقرة: ٢٨). وعلى النقيض، كان الملائكة =

شك مرتبط تاريخيًا بالسيطرة على كل العالم الإسلامي[١٧]. وبينما لم يكن لأي حاكم انفصالي أن يكون خليفة، فإن الحكام الافتراضيين هم الذين يطمحون إلى أن يكونوا خلفاء. فعندما أعلن الفاطميون خلافتهم رسميًا، اقترن هذا بضم العالم الإسلامي تحت جناحهم[١٨]. وأيًا كان الأمر، فإن النقطة

= يشيرون إلى سلوك الجن الذين استُخلفوا في الأرض قبلًا (المرجع السابق، صفحة ١٣٢؛ و«تفسير القمي»، تحقيق طيب الموسوي الجزائري، صدر بالنجف عام ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧هـ، المجلد الأول، صفحة ٣٦ والصفحة التي تليها، حيث الخليفة هو حجة الله في الأرض بلا ريب).

(١٧) في أدبيات الإمامية، علي هو أمير المؤمنين الوحيد؛ لذا يبدو وكأنه الخليفة الوحيد. ومن حيث المبدأ، كان كل الأئمة الاثني عشر خلفاء؛ فالنبي نفسه تنبأ بأنه سيكون من بعده اثنا عشر خليفة (راجع «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الأول، صفحة ٢٥١ والصفحة التي تليها). ولكن ذهب هذا في طي النسيان؛ لأنه ورد إلينا أيضًا أنه لا يوجد سوى أربعة خلفاء على الأرض هم: آدم، وداود، وهارون، وعلي. ومن ينكرون خلافة علي، ينتظرهم كرب عظيم يوم الحساب عندما يُعلَن أن عليًا هو «خليفة الله في أرضه» (المرجع السابق، المجلد الثاني، صفحة ٢٦١ والصفحة التي تليها).

(١٨) لم تستعمل فرق الخوارج والزيدية لقب الخلافة يومًا إما لأنهم رفضوه كليًا، أو أنهم عدوه ثرثرة لا طائل من ورائها. ومن الجلي أن السبب في ذلك أنه ليس من المعقول أن يكون الأمويون الأندلسيون قد فشلوا في البداية في استخدام اللقب. واضطر الفاطميون أن يقللوا من قيمة اللقب قبل اتخاذه لهم، ومع هذا ظل لقبًا تافهًا لا قيمة له حتى بعد أن اتخذوه، فراجع:

F. Gabrieli, «Omayyades d'Éspagne et Abbasides», *Studia Islamica* 31 (1970), pp. 98ff.

ولاحظ غياب الدور الحيوي للخلافة في هذا الموضع. فباعتراف الجميع، عُدَّ اللقب تافهًا؛ لأن الأمويين الأندلسيين لم يفرضوا سيطرتهم على الأماكن المقدسة، وليس بسبب عدم السيطرة على العالم الإسلامي كله. وعلى النقيض، فإن فرض السيطرة على تلك الأماكن دون الهيمنة على العالم أجمع هو الذي أعطى للخلافة العثمانية الثِقل، والسيطرة على هذه الأماكن هو ما منح الملوك السعوديين في عصرنا هذا دورًا شبيهًا بدور الخلافة كما علق إم. روثفين M. Ruthven في:

= *Islam* in *the World*, Harmondsworth 1984, p. 30

الحاسمة هنا هي أن الفرقتين اتخذتا لحُكامهما لقبًا صُدِّق عليه لأول مرة ليحمله عثمان بن عفان. ومن الجلي أنهم اتخذوا من لقبه تراثًا مشتركًا بين عموم المسلمين[١٩].

ثانيًا، يُنظر إلى أئمة الشيعة الإمامية، والشيعة الإسماعيلية على أنهم لا غنى عنهم للنجاة. فهم كخلفاء بني أمية والخلفاء العباسيين الأوائل أئمة الهدى[٢٠]، وأئمة العدل[٢١] الذين يُرشِدون الناس للنجاة من عذاب جهنم[٢٢]، ويجعلهم الله سببًا لمن اهتدى[٢٣]، ومِثلهم؛ فهم مشاعل النور، ومنارات الحق والهدى[٢٤]، وهم

= وبصرف النظر عن أن ذلك قد يكون مجرد تطور ثانوي، فإن أئمة الإمامية لم يكونوا حُكامًا على الإطلاق في أي مكان؛ وإنما استقر المقام بهم في المدينة المنورة فحسب.

(١٩) على غرار لقب أمير المؤمنين الذي قيل إن عمر بن الخطاب هو أول من اتخذه.

(٢٠) راجع على سبيل المثال كتاب «الكافي» للكليني، المجلد الأول، الصفحات ١٩٦، و٢٠٣، و٢٠٨، و٣٧٦؛ و«ديوان المؤيد»، رقم ٢: ١٢٥. راجع أيضًا:

Tyan, *Sultanat*, p. 515n.

(٢١) راجع «وافدات من النساء على معاوية بن أبي سفيان» للعباس بن بكار الضبي (أم الخير عن علي)، صفحة ٢٩؛ و«العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١١٧؛ و«صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد الأول، صفحة ٢٥٠. راجع أيضًا «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ١٧٨؛ و«ديوان المؤيد»، رقم ١٦: ٧.

(٢٢) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٠.

(٢٣) راجع «شعر نعمان بن بشير»، رقم ٢٢: ٢٦؛ و«الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ١٧٦.

(٢٤) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ١٨٢، وصفحة ٢٠٣؛ و«وافدات من النساء على معاوية بن أبي سفيان» للضبي، صفحة ٦٧ (عن علي). وراجع أيضًا «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١٠٢؛ و«ديوان المؤيد»، =

النور الهادي[٢٥]، والشموس الساطعة، والنجوم والأنوار الهادية التي تُبدِّد الظلمة[٢٦]، وترشد العمي[٢٧]. وحيث إن النجاة في الأصل متوقفة على إيجاد الطريق القويم[٢٨]، فهم أعمدة الدين[٢٩]، وغيث[٣٠] البشرية، وحياتها[٣١]؛ فهم شفاء للصدور[٣٢]، وحبل الله الواجب الاعتصام به[٣٣]، ومفزع عباده

=رقم ١٢ : ٢٢؛ و«مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثاني، صفحة ٢٩٣، وصفحة ٢٩٧.

(٢٥) راجع على سبيل المثال «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ١٩٤ والصفحة التي تليها، وصفحة ٢٠٠؛ و«ديوان المؤيد»، أرقام ١١ : ٣٦، و١٢ : ٢٢، و١٣ : ١٨. راجع أيضًا:

U. Rubin, «Pre-existence and light, Aspects of the Concept of *Nūr Muhammad*», *Israel Oriental Studies* 5 (1975).

(٢٦) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ١٩٦، و٢٠٠، و٢٠٤؛ و«ديوان كميت»، صفحة ٦٤، و١٤٩ = ٤٦، و١٠١ (أرقام ٢ : ١١٠؛ و٥ : ٢٧)؛ وراجع أيضًا صفحة ١٥ = ١٢ والصفحة التي تليها (رقم ١ : ٥٤)؛ و«رسالة أحمد بن يعقوب»، صفحة ١٠١ت؛ و«ديوان المؤيد»، رقم ٤ : ٥٠؛ و٥٢ : ٤ ـ ٦.

(٢٧) راجع «ديوان المؤيد»، رقم ١ : ١٥٢.

(٢٨) للاطلاع عن أدبيات مذهلة بشأن هذه النقطة، راجع «الكافي» للكليني، المجلد الثاني، صفحة ١٨٢، و٢٠٨؛ و«رسالة أحمد بن يعقوب»، الصفحات ٨٤ص ـ ٨٥ص.

(٢٩) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٤ (دعائم الإسلام)؛ و«ديوان كميت»، صفحة ٢ = ٣، رقم ١ : ٥ (قواعد الإسلام).

(٣٠) راجع «الكافي» للكليني، صفحة ٢٠٠؛ و«ديوان كميت»، صفحة ٣، و٩، و٩٩ = ٣، و٧، و٧١ (رقم ١ : ٧، و٢٧؛ و٣ : ٩٧)؛ وراجع صفحة ١٥٤ = ١٠٥ (رقم ٦ : ١٨).

(٣١) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٤.

(٣٢) راجع «ديوان كميت»، صفحة ٣، و٤ = ٣، و٤ (رقم ١ : ٩، و١١)؛ و«ديوان المؤيد» (رقم ٣٧ : ٤٣).

(٣٣) راجع كتاب «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثاني، =

من الهلاك[٣٤]. فالإمام أمين الله[٣٥]، والشفيع في خلق الله[٣٦]. ومَن مات دون البيعة لمثل هذا الإمام فقد مات ميتة جاهلية، وفقًا لما ورد في الحديث الشيعي، والحديث السني[٣٧]؛ فبدون الإيمان بالأئمة لا يُعد المرء مؤمنًا[٣٨]. ومقولة «من لم يستعصم

= صفحة ٢٧٣ والصفحة التي تليها، حيث العديد من الروايات التي تصف الأئمة بحبل الله وبعروته الوثقى في آن واحد.

(٣٤) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٠ (مفزع للعباد). راجع: «ديوان كميت»، صفحة ٣ = ٣ (رقم ١ : ٧)؛ حيث وُصفوا بأنهم مأوى الأوصياء على اليتامى؛ و«معاني الأخبار» لابن بابويه، صفحة ٣٧١، حيث وُصفت ولاية علي بحصن الله؛ و«ديوان المؤيد»، رقم ٢ : ١٢٥؛ حيث هم «عصمة مَن لاذ بهم من الرَّدى»؛ وراجع أيضًا أرقام ٤ : ٢٢، و٣٦ : ٥، و٥٩ : ٤٢.

(٣٥) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٠ (أمين الله في خلقه). راجع صفحتي ٢٢٣، و٢٩١؛ حيث يُقال المثل عن محمد وعلي. وبالمثل كتاب «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الأول، صفحة ٢١٢؛ والمجلد الثاني، صفحة ٢٥٧. وراجع أيضًا:

Tyan, *Sultanat*, p. 514n.

نقلًا عن الهانئ عن المعز الذي وُصف بأنه «أمين الله بين عباده».

(٣٦) «يقوم مقام الله بين عباده» هكذا صاغها المؤيد في «ديوان المؤيد»، رقم ٣٧ : ٢٥. ويبدو أنه لا توجد سابقة عند الأمويين لاستخدام مصطلح «الحُجَّة»؛ ولا سابقة للمفهوم الشائع بين الشيعة الإمامية والإسماعيلية بأن الله لا يترك عبيده دون حجة (أي دون رسول أو إمام)، وهو مفهوم مُتضمَّن فيما تركه الأمويون من تراث.

(٣٧) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٣٧٦ والصفحة التي تليها؛ و«مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الأول، صفحة ٢١٢؛ مصحوبًا بمقولة للسيد الحميري تلخص الحديث؛ و«دعائم الإسلام» لنعمان بن محمد، المجلد الأول، أرقام ٤٣، و٤٨ وما يليه؛ و«رسالة أحمد بن يعقوب»، صفحة ٨٣ص. وراجع أيضًا:

Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen*, p. 5.

(٣٨) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ١٨٠؛ وراجع ابن الحَجّاج في كتاب «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثالث، =

بأمين الله، فلن تنفعه صلواته»، على الرغم من كونها في الأصل موجَّهة لهارون الرشيد، فإنها تظهر في أدبيات الشيعة عن عليٍّ أيضًا[٣٩].

ثالثًا، إن أئمة الشيعة الإمامية والإسماعيلية يحتلون المكانة الشرعية ذاتها التي كان يحتلها خلفاء بني أمية، فالإمام يُبيِّن للناس الحلال والحرام[٤٠]، فهو يُحِلُّ ما أحَل الله، ويُحرِّم ما حرم الله، ويقيم حدود الله، ويدرأ عن دين الله[٤١]. وبه تتمة الصلاة والزكاة، والصيام والحج، والجهاد، وزيادة الغنائم والصدقات، وإقامة الحدود والأحكام، والدفاع عن الثغور والمناطق النائية[٤٢]. وفي أحاديث الشيعة الإمامية والإسماعيلية يظهر الأئمة كأنهم حجج (مفردها حجة) مثلما عُد خلفاء بني أمية حججًا في مواضع أخرى[٤٣]. وقد قال جرير:

= صفحة ٣٠٢: «أنت الإمام الذي لولا ولايته ما صح في العدل والتوحيد مُعتقَد». راجع أيضًا «رسالة أحمد بن يعقوب»، صفحة ٩٩ص.

(٣٩) راجع كتاب «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثاني، صفحة ٢٥٧؛ حيث نقل الكتاب عن شاعر مجهول (إذ قال ابن شهرآشوب: «وقال شاعر آخر») في مقطع عن غدير خم. وللاطلاع على تأليف الكتاب وسياقه الأصلي، راجع حواشي الفصل الثاني.

(٤٠) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ١٧٨؛ وراجع «ديوان كميت»، صفحة ١١ = ٩ (رقم ١: ٣٤، حيث الأئمة موصوفون بأنهم «المحلون والمحرمون»)، والقصيدة التي وردت في كتاب «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثالث، صفحة ٢٧٥ («إليكم التحليل والتحريم»).

(٤١) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٠؛ وراجع «معاني الأخبار» لابن بابويه، صفحة ١٣٣ («إن الله فرض عليه إقامة الحدود»).

(٤٢) راجع «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٠.

(٤٣) لاحظ أن الأئمة قد بدوا فيما كُتب أنهم يفصلون في المسائل الشرعية =

«لـولا الخليفـة والقـرآن نقـرؤه... مـا قـام للنـاس أحكـام ولا جـمع»

وبكل ما تحويه هذه الكلمات من معانٍ، فإن شِعره مفعم بوجدان الشيعة، حتى إن الشيعة كان يمكنهم الزعم بأنه منهم، لو لم يكن جُل شعره المفعم بالتشيع قد قيل مدحًا في بني أمية.

وأخيرًا، فإن أئمة الشيعة الإمامية والإسماعيلية يفوقون غيرهم من البشر من مناحٍ عديدة شهد بها الأمويون. لذا، فهم في مكانةٍ أعلى من كل البشر، ولا يفوقهم فيها إلا النبيون فحسب[٤٤]. وقد زعم الأمويون خطأ أن لهم هذه الأفضلية، ويقول الكُمَيْتُ بن زيد إنهم يزعمون ذلك كما زعموا خطأ أنهم ورثوا السلطة التي اغتصبوها في الأصل[٤٥]. وعلى غرار الخليفة الأموي، فإن الإمام مهدي للحق؛ لذا كان عليٌّ «الإمام الهادي الرشيد»[٤٦]، و«إمامنا المَهدي»[٤٧]. وقد كان هاديًا مَهديًا[٤٨]،

= استجابة لطلبات يقدمها العوام: «كتب أحد صحابتنا رسالة لأبي جعفر الثاني (وهو محمد بن علي الجواد) يسأله عن رجل زنى بامرأة... فكتب جعفر الثاني بيده الحكم، وختم بخاتمه...» (راجع «الكافي» للكليني، المجلد السابع، صفحة ١٦٣؛ والفصل الثالث من هذا الكتاب).

(٤٤) كان محمد بن الحنفية «ابن خير الناس بعد النبي» (راجع كُثَير عزة في كتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ١٠٧)؛ و«الهاشمية فوق الناس كلهم» (راجع «ديوان كميت»، صفحة ٥٨ = ٤٢، رقم ٢: ٨٧).

(٤٥) راجع «ديوان كميت»، صفحة ٤١ = ٣٣ (رقم ٢: ٣٧ ـ ٣٨؛ و٢: ٢٨). راجع أيضًا الفصل الثاني.

(٤٦) راجع «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثاني، صفحة ٣٠٢.

(٤٧) راجع «مناقب آل أبي طالب» لابن شهرآشوب، المجلد الثاني، صفحة ٢٩٦.

(٤٨) راجع كتاب «أخبار الوافدات من النساء على معاوية بن أبي سفيان» =

وهو تعبير ورد في سياق هَجْوٍ للحسين[٤٩]، الذي كان «المهدي بن المهدي» لأتباعه[٥٠]. وقد كان زيد بن علي «مهديًا» بالمثل[٥١]، وكان «ابن الحنفية» بالمثل في عيني المختار، وقد كان أول مهدي فِعلي من حيث كونه رمزًا محددًا، وشخصًا مخلصًا طال انتظاره على الرغم من أن سليمان وعمر بن عبد العزيز سرعان ما سارا على دربه[٥٢]، كما فعل بعض

= للعباس بن بكار الضبي، صفحة ٢٤ (واستشهد به أيضًا في كتاب «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١٠٩)؛ و«صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد الأول، صفحة ٢٥٨ (إضافةً إلى أنه يهدي بنوره). وقد وصف النبي (ﷺ) عليًا بمثل هذا (راجع «أسد الغابة في معرفة الصحابة» لابن الأثير، صدر بالقاهرة عام ١٢٨٥هـ/١٢٨٦هـ، المجلد الرابع، صفحة ٣١). سأل حجر بن عدي الله أن يجعل عليًا «هادي أمة، مهديًا» (راجع نصر بن مزاحم في كتاب «وقعة صِفّين»، صفحة ٣٨١).

(٤٩) «أقم هديت هاديًا مهديًا، فاليوم تلقى جدك النبي» هكذا ورد إلينا قول أحد جنود الجيش في كربلاء (راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٣٥٠).

(٥٠) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ٥٤٦.

(٥١) راجع «مروج الذهب» للمسعودي، المجلد الرابع، القسم ٢٢٢٢ = المجلد الخامس، صفحة ٤٧٠؛ و«العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ٤٨٣؛ و«الكامل» للمبرِّد، تحقيق دبليو. رايت W. Wright، صدر بمدينة ليبزج عام ١٨٦٤ - ١٨٩٢م، صفحة ٧١٠؛ و«النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم» للمقريزي، صفحة ٥؛ و«تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الرابع، صفحة ٤٢٦؛ حيث يقول شاعر أموي: «لن أرى مهديًا مصلوبًا على جذع شجرة».

(٥٢) راجع

EI1, s.v. «al-mahdī», col. 112b.

كان ابن الحنفية المهدي كما سبق أن أخبر كعب الأحبار كُثَيِّر عزة (راجع «الأغاني»، المجلد التاسع، صفحة ١٦). وعن سليمان، راجع الفصل الثاني؛ فقد كان هو المهدي الذي تنبأت به التوراة، ومزامير داود، والأحبار والكهنة (راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٣٢٧). وعن عمر بن عبد العزيز الذي توحي صفاته الجسدية بأنه المهدي، راجع الملحق الأول في هذا الكتاب.

العلويين. وكل الأئمة مهديون كما يرى الشيعة الإسماعيلية[٥٣]. ولا تزال أدبيات الشيعة المتأخرة تستعمل مديح «المهدي» لتصف الأئمة بأقل مما تستعمله لتصف إمامَ آخِرِ هذا الزمان، وكذلك في أدبيات السنة أيضًا. ويضاف إلى هذا أن الأئمة يشتركون مع خلفاء بني أمية في صفة «المُفهَّم»، التي اتصف بها سليمان في القرآن[٥٤]. وللأئمة علم يفوق علم البشر[٥٥]، وفي هذا الصدد يتفوقون على أقرانهم من خلفاء بني أمية ممن يتمتعون برأي يفوق رأي الرجال[٥٦]. والأئمة معصومون أيضًا عن الخطأ، وهم في هذا الصدد أفضل من بني أمية الذين اقتربوا من اكتساب هذا الوصف. لذا كما أسلفنا سابقًا، كان الخليفة

---

(٥٣) راجع «رسالة أحمد بن يعقوب»، صفحة ١٠١ص.

(٥٤) راجع:

EI2, s.v. «imâma», p. 1167a;

راجع أيضًا «الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٧٠ والصفحة التي تليها؛ وراجع:

E. Kohlberg, «The Term *Muhaddath* in Twelver Shī'ism» *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata,* Jerusalem 1979, p. 40n.

وعن أخبار الأمويين، راجع المراجع السابق ورودها في الفصل الثالث، الحاشية رقم ١٣. ويبدو أن الشيعة الإمامية قد نسوا الأصل القرآني لمصطلح «المُفهَّم». ففي كتاب «إرشاد الشيخ المفيد»، صفحة ١٤٠ والصفحة التي تليها، ورد إلينا أن عليًّا حَكم مُتبِعًا حُكم داود طبقًا للوحي (راجع «إلهام»، وللقراءة عن هذا المرجع انظر: Kohlberg, *op. cit.*, p. 40)، لكن لا إشارة في هذين المرجعين إلى داود وسليمان في تعريف كلمة «المُفهَّم».

(٥٥) راجع:

EI2, s.v. «imâma» p. 1167a.

قد ذكر كميت علمهم آنفًا (راجع صفحة ٧ = ٦، رقم ١ : ٢٢ «هبة من العليم»).

(٥٦) راجع المراجع الواردة في حواشي الفصل الثالث، ٩٢ و٩٣.

الأموي عصمة من الزلل، وتوجب على المرء أن يعتصم به كما يعتصم بحبل الله[٥٧]؛ فالخليفة عبد الملك كان معصومًا من خطأ القول، وزلل الفعل[٥٨]. وقد تحدث عبيد الله الأنباري عن المهديين من الخلفاء، فقال إنهم «المُعتصَم بهم، والمعصومون» على الرغم من أن الخلفاء محل الحديث كانوا علماء وليسوا خلفاء[٥٩]. وكان الشعور السائد بين شوام الأمويين أن من وُلّي أمر الأمة ثلاثة أيام أعتقه الله من النار[٦٠]، وأن الله يُحصي حسنات خليفته فحسب دون سيئاته[٦١]، وهو شعور قد يظهر غالبًا في ظل إنكار إحصاء سيئات الخلفاء. وعمومًا، فإن

---

(٥٧) راجع الفصل الثاني.

(٥٨) راجع المراجع المذكورة في الفصل الثالث، الحاشية رقم ٩٦. راجع أيضًا: «أما بعدُ، فأصلح الله أمير المؤمنين. . . وعصم له دينه» (راجع أبا بكر بن حزم لعمر بن عبد العزيز في كتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٩٠)؛ «وأمير المؤمنين يسأل الله العصمة والتوفيق» (راجع هشامًا في «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٧٤٩)؛ «وبالله توفيق أمير المؤمنين وعصمته» (راجع المأمون في «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٥٠٩).

(٥٩) راجع المراجع الواردة بأعلى في الحاشية رقم ١٠. راجع أيضًا «وبهم اعتصموا من شر صور» (السيد الحميري للمنصور بالإشارة إلى بني أحمد في كتاب «القضاة» لوكيع، المجلد الثاني، صفحة ٧٧)، و«إن قومًا من عباد الله أدركتهم عصمة الله» (المأمون في «العقد الفريد»، المجلد الرابع، صفحة ١٠٧)، و«الحمد لله الذي جعل. . . . العصمة لأوليائه» (المعتصم في كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي، المجلد السادس، صفحة ٤٠٠).

(٦٠) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٧٤٧؛ حيث يشير الخليفة هشام إلى «الحديث الذي رواه للناس» للوصول إلى مراده، قائلًا إنه سيتوقف عن الإيمان به إن أصبح الوليد بن يزيد بن عبد الملك خليفة.

(٦١) راجع «العقد الفريد»، المجلد الأول، صفحة ٧٠ والصفحة التي تليها، حيث يستشهد الوليد بن يزيد «بحديث يحدثنا به أهل الشام» للوصول إلى مراده، ويوجز قائلًا (بمعاونة الزهري): «إن الناس يغووننا عن ديننا».

الإسلام السني يقول بعصمة الأنبياء وحدهم[٦٢]، وكانت الإمامية هي الفئة التي جاءت بهذا المفهوم؛ إذ لا يتجلى ذكره إطلاقًا في شعر الكُميت. وعندما ظهر في شعر شاعر آخر، جاء استنادًا إلى النص القرآني ذاته الذي ألمح إليه بنو أمية وشعراؤهم[٦٣]. ومع هذا، اهتم أئمة الشيعة الإمامية بلا شك أكثر من اهتمام أتباع بني أمية بفكرة عصمة الأئمة من الخطأ والذنوب، لمّا وصف الله ﷻ أهل البيت بأنهم مُطَهَّرُون[٦٤].

وقد قيل إن محمد بن الحنفية قال: «نحن أهل بيتين من قُريش نُتّخذ من دونِ الله أندادًا، نحن وبنو أميَّة»[٦٥]. لذا أدرك المسلمون الأوائل أن أتباع بني أمية وبني هاشم قد اتبعوا خلفاء

---

(٦٢) راجع:

EI2, s.v. «ʻiṣma».

(٦٣) راجع «معاني الأخبار» لابن بابويه، صفحة ١٣٢: عندما سُئل علي بن الحسين عن معنى المعصوم، أجاب بأنه: «هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن»، كما في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣]؛ بينما يشير هشام بن الحكم عندما سئل هذا السؤال إلى قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١].

(٦٤) راجع قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وراجع أيضًا «تاريخ الطبري»، السلسلة الثانية، صفحة ١٧١٥؛ حيث يصف السيد الحميري زيد بن علي بالمطهر؛ و«الكافي» للكليني، المجلد الأول، صفحة ٢٠٠، حيث الإمام «مطهر من الذنوب»، والإمام طاهر أيضًا في ديوان كميت: «أنت المصفى المهذب المحض»؛ لكن في إشارةٍ إلى النسب وحده، راجع صفحتي ٥٥، و٨٣ = ٤١، و٦١، الأرقام ٢: ٧٩، و٣: ٣٧.

(٦٥) راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٩٤ (روايتان)؛ و«فضائح الباطنية» للغزالي، صفحة ٢٠٦.

مغايرين، إلا أن مفهومهم للخلافة كان واحدًا. وهذا يرجع إلى أن مفهوم الخلافة ذاته مكّن الشعراء المنافقين من مدح الأمويين والهاشميين بنفس الأسلوب التعبيري[٦٦]. ولم يصل الشيعة الإمامية بالإمامة إلى مستوى النبوة[٦٧]، وكان هذا هو المستوى الذي ظهرت عنده الشيعة الإمامية، وحاول الأمويون أن يُبقوا عليه طويلًا، ولكن لم يحالفهم الحظ في ذلك. وسبب ذلك أن العالم الإسلامي قد رفض بعمومه هذا المفهوم الذي يقول بأن الإمامية بدأت فيما يبدو تحيد عن الحق.

ونود أن نختم هذا الكتاب بالإجابة الموجزة عن السؤال التالي: لِمَ ابتكر المسلمون في البداية منصب خليفة الله ثم رفضوه لاحقًا؟ وما الغرض من ذلك؟[٦٨] بما أن الإسلام قد

---

(٦٦) لذا مدح الفرزدق زين العابدين وأهل البيت بأنهم أفضل «أهل الأرض»، وأنه إمام المتقين، وأنه الغيث والنور المُبدِّد للظلمات، والملجأ (راجع «ديوان الفرزدق»، صدر ببيروت عام ١٩٦٠م، المجلد الثاني، صفحة ١٧٨ والصفحات التي تليها؛ وهذه القصيدة ضعيفة الجودة بعض الشيء مقارنة بتلك القصائد التي تخاطب الأمويين، ولا يبدو أنها موجودة في طبعة الصاوي).

وقد قال الكميت لهشام إن الله بدد به الظلمة (راجع «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ١٨٥، بينما مدح السيد الحميري الخليفة المنصور بأنه لا غنى عنه للنجاة (راجع الفصل الرابع، الحاشية رقم ١٥٧). حتى الشريف المرتضى رأى أنه من المناسب أن يصف الخليفة العباسي بالإمام الذي تُعرَف به طرق الهدى (راجع «ديوان الشريف المرتضى»، المجلد الأول، صفحة ٥.)

(٦٧) راجع:

EI2, *s.v.* «Imāma», p. 1166b.

(٦٨) نأمل هنا التفكر في الآثار السياسية فحسب. وللأثر الثقافي لهذا التطور محل البحث في هذا الكتاب، راجع:

Crone and Cook, *Hagarism*, index, *s.v.* «imamate».

(وفيه يُطرح لأول مرة أن أئمة الأمويين والشيعة بالمثل كانوا يمثلون نموذجًا دينيًّا واحدًا.)

تأصل بين شعوب معتادة على انعدام القومية والشعور بالمواطنة، يبدو من الغريب للوهلة الأولى أن يرتضي أتباع الإسلام ظهور منصب بهذه القوة؛ إذ تشير النظرة التقليدية للخلافة إلى أنها ظهرت كمجرد وراثة للسلطة السياسية التي كان النبي يمتلكها، وهي تبدو بذلك أكثر ملاءمةً من الناحية التاريخية. ولكن سيقلل هذا من قيمة التأثير الذي أحدثه تدخل الله في حياة العرب. فما أن أرسل الله نبيه للعرب، زلزل بذلك عرش الدولتين العظيمتين في هذا الحين؛ مُمَكِّنًا أتباع دينه الجديد من ترك حال الرمل والقمل السابقة[٦٩] إلى حال الرفاهية والثروة الهائلة، والسلطان المُخيف المُنتظَرين في الهلال الخصيب وما وراءه، مما أثار حمية الساعين في هذا المسعى، وكان الله حليف نجاحهم على الدوام. فكل شيء جرى لهم كان بقدر الله الذي كان بمنزلة سمعهم وأبصارهم ويدهم التي يبطشون بها[٧٠]، وكان هذا هو ما جعلهم يفكرون أنه من البديهي أن يكون لله خليفة في كل

(٦٩) عن حال «الرمل والقمل»، راجع:

EI2, s.v. «al- 'Arab, Djazīrat al-», p. 542a.

(٧٠) ولتوثيق هذا بالصورة الملائمة، فإن الأمر يتطلب كتابًا آخر؛ لكن راجع الوصف الذي تغلب عليه العاطفة في:

D. Sourdel (ed. and tr.), «Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāside contre les Chrétiens», *Revue des Etudes Islamiques* 45 (1966), p. 33 = 26.

حيث يبدو التوصيف جليًا. ولاحظ أن ابن خلدون، وهو أول عالم اجتماع، لم يستطع تفسير الفتوحات الإسلامية سوى بوصفها معجزات في «مقدمة ابن خلدون»، صفحة ٢٥١ والصفحة التي تليها. وفي ٢٦ تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩٨٤م، تحدث بالمثل أحد المشاركين في الثورة الإيرانية في برنامج بالتليفزيون البريطاني عن أن الثورة كانت نتيجة مباشرة لإرادة الله على الأرض، وأن الله وحده القادر على إحداث هذه الثورة.

زمان ومكان، على الرغم من أن هذه الفكرة ربما تكون قد فرضت نفسها عليهم في المقام الأول[٧١]. ويُضاف إلى هذا أن الخليفة ما دام مقيمًا بالمدينة المنورة، فهو لا يقل مكانةً عن الرسول باعتباره حاكمًا مطلق السلطة، ولم يخطر للمعاصرين من أهل هذا الزمان على بال أن الدولة سرعان ما ستتغير طبيعتها.

ومع هذا، فقد تغيرت طبيعة الدولة بالفعل. وبينما تباطأت وتيرة الفتوحات، وتزايد عدد المسلمين، فإن الفاتحين الأوائل وجدوا مكانتهم قد انخفضت ليصبحوا مجرد رعايا لا قيمة لهم في تسيير الشؤون العامة للدولة. ومبدئيًا بالطبع، لم يكن بوسع أحد أن يعارض تفويض الشؤون العامة لخليفة الله ذاته على الأرض، وتصف أدبيات الشيعة الإمامية ببلاغة لغوية كَمْ كان رائعًا حدوث هذا. ولكن الواقع اختلف، إذ بلغ الأمر حد الاستسلام الكلي لحاكم لم يُعرف عنه إلا اتباعه الحق. وأغرت السلطة اللامتناهية للخلافة الأمويين لاستخدامها بتعسف وإفراط؛ على عكس رغبات رعاياهم المستحيلة والمتناقضة دومًا مع رغباتهم. وبإيجاز، عندما بدأ خليفة الله يستعمل السلطة المخولة له، شعر الناس بالظلم الواقع عليهم، وما أن زال شعور النشوة المبدئية من عقولهم، كان لا بد من ظهور الأزمات الشرعية[٧٢].

وتشير إحدى وجهات النظر إلى أن المرء ربما قد توقع

---

(٧١) راجع الملحق الأول بنهاية هذا الكتاب. وقد يلاحظ القارئ أننا نفترض أن لقب الخلافة قد انتهجه المسلمون بعد غزو الهلال الخصيب، وهذه النقطة أيضًا نوقشت في الملحق الأول.

(٧٢) وندين بمصطلح «الأزمة الشرعية»، وكل ما طرح حوله من أفكار للدكتور زيمرمان.

النتيجة النهائية لهذه الأزمات، وهو رفض الحكم المطلق لصالح الأخذ بالشورى، أو بتعبير آخر لصالح إقامة جهات للتدقيق في ممارسات سلطة الخلافة. ومن الدلائل على العزم الأكيد على إبقاء الحكم تحت السيطرة حتى يثق المرء في أنه قد يحوز قدرًا من النجاح مع الوقت ـ الإصرار واسع النطاق على أن يكون أمر الخلافة بالشورى، والمطالب التي لا تحصى بالاحتكام إلى كتاب الله وسنة رسوله، والأعمال الصالحة، والقدوة الحسنة، والاعتراضات المستمرة على السياسة المالية في الدولة الأموية، والاستعداد لسل السيوف ضد ما عُد حكمًا جائرًا. ومن وجهة نظر أخرى، لم يكن من العجيب عدم إقامة مثل هذه الهيئات، إذ كانت موارد الخليفة أعظم من سلطة أي جهة. وقد أولى معاوية اهتمامًا بالغًا للشورى بين شيوخ القبائل، وتحتم على كل خليفة أن يتشاور لنيل بيعته؛ لكنه لم يتوجب قَطُّ على أي خليفة أن يتفاوض من أجل الجزية التي كان يدفعها غير المسلمين دون نقاش. وعمليًا، كان كل ذي مال في الدولة الأموية يَدين بأمواله للذِّميين وذلك من خلال الدولة. وكانت النزاعات المتعلقة بالسياسة المالية التي يبُت فيها علماء الدولة الإسلامية نزاعات مثارها كيفية توزيع الدخول العامة بين مَن هم مخولون للمشاركة فيها، ولم يكن مثارها توزيع عبء الضرائب على الملتزمين بدفعها[٧٣]. وقد كان لشيوخ القبائل نفوذ سياسي مستقل عن

---

(٧٣) وللاطلاع على طبيعة هذه النزاعات في الفتنة الأولى في بداية العهد الأموي، راجع:

M. Hinds, «Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D.», *International Journal of Middle East Studies* 2 (1971); *id.* «The Murder of Caliph 'Uthmān».

كيان الدولة، وكانوا يستمدون نفوذهم من أتباعهم من أبناء القبيلة، ولكن مثل هؤلاء كانوا مصادر قوة سريعة الزوال في ظل ظروف استعمار الشرق الأوسط غير المتمدن والمنقسم إلى طبقات اجتماعية عديدة. وبحلول النصف الثاني من العهد الأموي، بدأ شيوخ القبائل يتلاشون ـ كما كان ينبغي أن يحدث ـ من على الساحة العامة[٧٤]. ولمّا كان قادة العسكر، والولاة الذين حلوا محل شيوخ القبائل يدينون بكل سلطانهم وثرواتهم الطائلة للدولة، لم يكن من المرجح أن يحصلوا على أي ميزات من الخليفة، كما اكتشف ذلك يزيد بن المهلب؛ دافعًا حياته ثمنًا لهذا الاكتشاف. وبإيجاز، فمع كل ما للقبائل العربية القديمة من حمية متوارثة، لم تستطع نيل النفوذ الذي ناله دوقات العصور الوسطى وباروناتها في مواجهة ملوك أوروبا الغربية، مسلوبي النفوذ.

حتى إن كانت هذه الحمية قد تسببت في تقييد سلطان الخليفة، فمن العسير أن نصدق أن النتيجة كانت ستصبح شيئًا سوى الانهيار السياسي. فمن جانب، لم يكن من الممكن

= ولمعرفة تفاصيلها في الفتنة الثالثة بنهاية هذه الحقبة، راجع خطبة تولي يزيد بالمثل ابن الوليد بن عبد الملك، التي لخصت في الفصل الرابع في هذا الكتاب. فالخراج لم يكن أمرًا ذا بال فيما يتعلق بالذميين (لا سيما الذميين الساعين للاعتراف بهم ويحقوقهم كالمسلمين، راجع:

Wellhausen, *Arab Kingdom*, ch. 5.

وفيما يتعلق بيزيد بن الوليد بن عبد الملك، كانت جباية الخراج بصورة مبالغ فيها من الذميين مسألة ذات أهمية سياسية فحسب؛ حيث إنها كانت تؤدي إلى هجر الأماكن التي اعتمد عليها أتباعه من المسلمين في كسب قوت يومهم.

(٧٤) راجع:

Crone, *Slaves*, chs. 5, 7.

توحيد منطقة بمثل هذا الاتساع، وتقع تحت حكم الأمويين لأي فترة، وبأي شكل من أشكال الحكم سوى الحكم الملكي الذي كان الأمويون يسعون لتحقيقه حثيثًا. ومن جانب آخر، كان أهل القبائل حينها ومَن سبقهم ممن حكموا رعاياهم حكمًا مستقلًا صِعاب المراس، حتى إن أشكال الحكم القمعي خلال معظم فترات هذا العهد، على شاكلة عهد الحَجّاج، كانت ضرورية للحفاظ على النظام الشكلي حينها. ولهذا، ربما يتوجب علينا ذكر أن معارضي الحكم المطلق نادرًا ما كانوا يطرحون أية آلية لتقييد السلطة. وقد أعلن يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان أنه على أتم الاستعداد لترك الخلافة إن فشل في تنفيذ برنامجه، أو ظهر من هو أصلح منه للخلافة، لكنه لم يقل قطُّ من سيراقب مسيرة تقدمه، أو كيف سيتصرف في الرعية إن ثبت فشله. وكان الخوارج يستخِفون أيضًا بالمشكلات العملية كافة التي طرحها قادة الخوارج السياسيون، ولم يكن هناك أي آلية مؤسسية يعتمد عليها المفهوم الإسلامي للإجماع على الإطلاق.

وقد كان المجتمع الإسلامي قبل الغزو المغولي عامة يتميز بهيمنة التنظيم غير الرسمي على التنظيم الرسمي. ومع هذا، فإننا لسنا على بيِّنة مما تشير إليه هذه النقطة في هذا المقام. فبحلول أواخر العصر الأموي، كان لدى الحارث بن سُرَيج ونصر بن سَيّار فكرة رائعة عن كيفية إرساء الشورى، وكذلك ليزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان نفسه على ما يبدو؛ إذ عَيَّنت كل الأطراف المعنية بالنزاع رجالًا عُدُولًا ليكونوا ناخبين[٧٥]. وكان يمكن أن تتطور الهيئات النيابية من هذه البدايات المتواضعة لو

---

(٧٥) راجع الفصل الرابع، الحاشية رقم ٤٩.

أتيحت لها الفرصة. والقول بأن خصوم سلطة الخلافة المطلقة آل بهم الأمر إلى الاكتفاء بمقترحات نظرية لتقييد السلطة ربما كان نتيجة مباشرة لقدرة الخلافة على تجاهل مطالبهم.

ولمّا كان من المستحيل تقييد سلطان الخليفة، فإن المعارضين لحكم بني أمية المطلق لم يكن أمامهم سوى أحد طريق ليسلكوه. فمن ناحية، كان يمكنهم أن يعارضوا السلالة الحاكمة؛ معتقدين أن نظام الحكم سيتوقف عن ممارسة القمع والظلم إن تغير الحكام، وهو الطريق الذي سلكه أتباع الطوائف العديدة التي تنسب نفسها لأهل البيت كشيعة بني العباس، وشيعة علي. ويشير إيمان الشيعة الإمامية بالمفهوم الأصلي للخلافة إلى أنهم لم يضعوا إيمانهم به قَطُّ على المحك، فلو لم يكن جعفر الصادق غير حكيم ليُنتخب للخلافة في أعقاب ثورة العباسيين، لرجع أتباعه عن معتقداتهم(٧٦). وبالمثل، كان يمكن أن يقيد معارضو حكم الخلافة المطلق مجال نفوذها بسحب كل المسائل الشرعية ذات الأهمية من نطاق الخلافة، إضافة إلى تحديد الأحكام الشرعية في العموم. وهذا هو الحل الذي انتهجه السنيون المستقبليون، وتجلت جدواه بقول إن الحكام لا يمكنهم تشكيل معتقدات رعاياهم، وخصوصيات حياتهم ما لم يتيقن رعاياهم أن للحكام الحق في هذا. لذا ظلت سلطة

---

(٧٦) قد دعاه أبو سلمة إلى المشاركة في الشورى، لكنه رفض بحكمة، فراجع:

C. Cahen «Points de vue sur la «Révolution 'abbâside», *Revue Historique* 230 (1963), p. 330.

نجح الإسماعيلية في تكوين دولة لهم، ولكن ليس فيما بين رعايا الدولة الإسماعيلية إجمالًا، إذ سرعان ما خيب بربر شمال أفريقيا أملهم، واختار المصريون ألا يتحولوا عن مذهبهم.

الخلافة مطلقة، لكنها أثرت في الحياة السياسية فحسب. وبالطبع، حيث إن الحل السني قد حرم الخليفة من أي سلطان على تحديد قواعد الشريعة، مع الإصرار على وجوب تمسكه بقواعدها، يمكننا القول بأن العلماء قد نجحوا في تحويل مَلِك يحكم البلاد حكمًا مطلقًا إلى ملك يحكم البلاد حكمًا شرعيًا[٧٧]. ولكن في غياب الآلية التي كان بوسعها حماية الشريعة، نجح العلماء في مسعاهم، ولكن على نحو نظري فحسب. ففي النظرية الشرعية، كان منصب الخليفة بالانتخاب أيضًا، بيد أنه كان بالوراثة في الواقع. ومع بقاء الخلافة الاستبدادية، كان لانتصار العلماء آثار سياسية بينة الأثر.

والنقطة المهمة من الناحية التاريخية أن الحاكم الذي لا قول له في تحديد أحكام الشريعة التي اختار رعاياه أن يعيشوا وفقًا لها ـ لا يمكنه أن يحكم رعاياه إلا فيما يتعلق بالشؤون العسكرية الخالصة فحسب. وعندما فصّل اليهود قواعد الشريعة التي يعتنقونها، كانوا يهدفون على وجه التحديد إلى العيش في مجتمع خاص بهم تحت حكم أجنبي بعد أن زالت دولتهم. وعندما اعتصم المسلمون بشريعتهم بالمثل، كان على الدولة التي انفصلوا عنها أن يديرها غرباء كي تستمر عجلة الحياة. ففي الهند الهندوسية، حيث سادت التعاليم البراهمانية، وأدت بالمثل إلى إرساء قواعد شريعة مقدسة يعتنقها الكافة هروبًا من السيطرة المَلكية، أصبحت الدولة عبئًا لا طائل منه عمليًا[٧٨]. وفي

(٧٧) ندين بهذه النقطة للدكتور زيمرمان.

(٧٨) راجع:

J. Hall, *Powers and Liberties*, Oxford 1985, ch. 3.

الحالات الثلاث، كان موقف الرعية السائد تجاه السلطة هو الخضوع التام، فكان لا بد من إبداء الطاعة للحكام، أكانوا على حق أم على باطل، اتبعوا الشريعة أم خالفوها. ومن هذا المنطلق، لم يستطع أي حاكم التعبير عن شكواه من تلك الشرائع المعنية، وكان الرعية يطيعون الحكام باعتبارهم دخلاء على المجتمع، وليس باعتبارهم ممثلين عنه، فيما عدا ما يتعلق بأداء الشعائر المفروضة مثل إمامة الصلاة، وتسيير أمور الجهاد الذي كان يهدف بالتحديد إلى استعادة الصلة المعنوية بين الخليفة ورعاياه. لذا، كانت الدولة بمنزلة الشيء القابع فوق قمة المجتمع، لا بمنزلة الشيء المتأصل فيه. وحيث إن التفاعل بين كلتا الحالتين كان يتم في أضيق الحدود، فإن التطور السياسي كان محدودًا بالمثل؛ إذ تغيرت السلالات الحاكمة واحدة تلو الأخرى، ولكنها تغيرت وحدها دون تغير السياسات الحاكمة.

ومن منظور التطور السياسي للعالم الإسلامي، كان لانتصار العلماء ثمن باهظ. وكان من بين الحلول الحمقاء للمعضلة التي أفرزها مفهوم خليفة الله في أرضه هو تقسيم الاختصاصات بحيث يكون للخليفة اختصاص المسائل العامة، بينما يختص العلماء بالعبادات وشؤون الأفراد، مع الاستعداد للتعاون مع الخليفة في اختصاصاته، وهو ما حدث من قبل[٧٩]. ولكن مع تغطية جُلِّ مناحي الحياة بشريعة مقدسة واحدة، قد يستحيل تطبيق مثل هذا الحل، فشرع الله غير قابل للتقسيم، والتعاون بين

---

(٧٩) مثل هذه القسمة في الاختصاصات كانت سمة مميزة لروما قبل سيطرة القارة الأوربية قبل عصر النهضة. وفي اليونان القديمة والصين أيضًا تحكمت الدولة في جزء من القانون برغم عدم ظهور علماء ليتولوا أمر بقية أجزائه.

نوابه المتنافسين على السلطة لم يكن ممكنًا حتى يفوز أحدهم على الآخر. (مما لا شك فيه وجود علماء متعاونين كأبي يوسف، لكن من هم على شاكلته كانوا دائمًا ما يفقدون مكانتهم بين أقرانهم.)[٨٠] وهكذا كان فوز العلماء، فالتاريخ الإسلامي كان سيشهد بالتأكيد تغيرات متناقضة مع الوضع الحالي لو تمكن الخلفاء من الانتصار عليهم، ولكن ليس بالضرورة أن تكون هذه التغيرات أكثر فاعلية من الناحية السياسية. والقول بأن شتى مناحي الحياة قد جُمعت في شريعة واحدة من عند الله من وجهة النظر الإسلامية للأمور كان من الأهمية بمكان لبزوغ فجر حضارة جديدة في منطقة لا يمكن أن يُقال إنها كانت تعاني من نقص في الموارد. ومن أسباب هذا القول بالمثل تعنُّت الإسلام فيما يتعلق بالجانب الأيديولوجي ضد العالم الغربي اليوم. وهي حقيقة منحت الإسلام قوة هائلة ليستمر بها عبر التاريخ، وفي الوقت نفسه كانت تتدخل لتعيق أهلية المسلمين لإعادة تنظيم أنفسهم.

---

(٨٠) راجع:

Goitein, «Attitudes towards Government in Islam and Judaism» in his *Studies*, pp. 205f.

الملاحق

الملحق الأول

تاريخ الخلافة وأصولها

ناقشنا في الفصول السابقة أن لقب الخلافة ظهر في البداية ليشير إلى خليفة الله دون الخوض في تفاصيل موعد ظهوره؛ لأننا لم نرغب في تعقيد الأطروحة المقدمة في هذا الكتاب بمسائل مثيرة للجدل. وربما يكون من الملائم أن نطرح في هذا المقام مثل هذه التفاصيل التي تدور في أذهاننا حول هذه المسألة.

إن اتفقنا على أن الإسلام بدأ كحركة تغيير جذري في المجتمعات[1]، فلا يمكن أن يكون هناك خليفة، بمعنى رأس دولة مُعترف به، حتى تنتهي هذه الحركة. وقد خمن كل من كرون (Crone) وكوك (Cook) أن أبا بكر الصديق لم يكن رأس دولة على الإطلاق؛ لأنه لم يكن هناك فُسحة له بين محمد النبي البشير النذير وبين المُصلِح عمر بن الخطاب، وفيما يبدو لم يكن هناك فسحة زمنية لعمر نفسه بالمثل[2]. ومع هذا لا يبدو أن هناك أي أدلة لإقامة الحجة على هذه الفرضية، فليس هناك

---

(١) راجع:

Crone and Cook, *Hagarism*, part 1.

(٢) راجع المرجع السابق، صفحة ٢٨، والحاشية رقم ٧٢.

أي فِقرات في الأدب الإسلامي، أو غير الإسلامي تستبعد على نحو لا يدع مجالًا للشك أبا بكر من قائمة الحكام المسلمين، وعجز الشِّعر أيضًا في أوائل العصر الإسلامي أن يثبت هذه الفرضية؛ لأنها تتعارض مع كل الروايات التاريخية عن الأمور الأخرى مثل هوية المنتصرين في معركة صِفِّين[٣]. لذا نجد في بيت شعر نظَمه المرتد الحوثي؛ هجاءً يفاضل فيه بين طاعة رسول الله وطاعة أبي بكر[٤]. ويتحدث الفرزدق عن الصديق والشهيدين يعني «عمر وعثمان»[٥]، وعن عمر وصاحبه أبي بكر[٦]، ويشير العَجّاج إلى ميثاق النبي والصديق وعمر وعثمان[٧]، بينما يتحدث ابن قيس الرُّقَيّات عن النبي والصديق والخلفاء[٨]، ويقول الكميت إنه يعارض سب أبي بكر وعمر، ولكنَّ عليًّا هو إمام الحق[٩]؛ وهكذا إلى آخره[١٠]. وذم الحوثي لأبي بكر ليس دليلًا بالطبع على مصداقيته، فأبو بكر لا يُذكَر

---

(٣) راجع الفصل الرابع، الحاشية رقم ٦٧.

(٤) راجع «الأغاني»، المجلد الثاني، صفحة ١٥٧؛ وقد نُسب هذا للحارث بن سُراقة الكندي في كتاب «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الثالث، صفحة ٧٠؛ بينما لم يُحدَّد في المجلد السابع، صفحة ٩٩، نسبته لأخي الحوثي، أو للحوثي نفسه.

(٥) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٦٤.

(٦) راجع المرجع السابق، صفحة ٣٢٩.

(٧) راجع «ديوان عَجّاج»، رقم ١١، صفحة ١٥.

(٨) راجع «ديوان ابن قيس الرقيات»، رقم ٣٩: ١٩.

(٩) راجع «ديوان كميت»، صفحة ١٥٦ = ١٠٧ والصفحة التي تليها، بدءًا من رقم ٨: ١.

(١٠) راجع نابغة بن جعدة في كتاب «العقد الفريد»، المجلد الثاني، صفحة ٩٧؛ والضَّحّاك بن فيروز الديلمي في كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الرابع/ ب، صفحة ٢٧.

دومًا بوضوح أنه كان رأس دولة في مواضع أخرى. وعلى كل حال، كان يمكن أن يتحول أي سياسي مهم إلى رأس دولة في العهد المرواني، ما دام لم يوجد شخص له مصلحة في ادعاء غير هذا (مثلما فعل بنو أمية في موقعة صفين). ولكن مع غياب الأدلة الإيجابية على صحة هذه الأطروحة، هناك عناصر كثيرة تستحق التفسير.

وعلى الرغم من هذا، هناك كتابات أغفل فيها مؤلفوها أبا بكر وكأنه سقط من ذاكرتهم. لذا، ومثلما ذكرنا آنفًا، تحدث يزيد بن المهلب عن «عمر وعثمان، وخلفاء الله من بعدهما» وكأن ترتيب الخلفاء قد بدأ بعمر[11]. وبالمثل ورد إلينا أن أحد الخلفاء من المدينة المنورة قال: «عشت في ظل خلافة عمر وعثمان، ومن تلاهما من الخلفاء، ولم أرهم يجلدون أحدًا إلا عبدًا جُلد أربعين جلدة؛ تنفيذًا لحد القذف.» وقد كان هذا الخليفة يعني بكلامه أن هذه هي العقوبة الشرعية؛ لأنه لم يخالفها خليفة بفعل غيرها[12]. وقد ورد إلينا أن زيد بن ثابت نقل رواية عن أحد الخلفاء السابقين لمعاوية، ثم علق قائلًا: «أدركت خليفتين من قبلك.» ولأن زيدًا كان من صحابة الرسول، فليس من الممكن أن يكون قد أخطأ في ذكر خلافة أبي بكر[13]. ومن الجلي أن أبا بكر لم يبد كخليفة قَطُّ لأي من

(١١) راجع الفصل الأول، الحاشية رقم ١٣.

(١٢) راجع الفصل الثالث، الحاشية ٥٣.

(١٣) راجع الفصل الثالث، الحاشية رقم ٦٢؛ ويناقضه كتاب «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد العاشر، رقم ١٨٨٢٩؛ حيث يرفض عامل أحد الولاة أن ينفذ أوامر معاوية باعتبار أن النبي وأبا بكر وعمر وعثمان لم يفعلوا ذلك.

هؤلاء الأفراد. وبالتأكيد لم يُعتَدّ به حجة عند أي من الذين يفصلون القول في الشريعة؛ فالروايات التي تنسب له آراءً شرعية مذهبية لا وجود لها على الإطلاق[١٤]. فلو أنه كان رأس الدولة لظهر بصورة تجعله مختلفًا عن خلفائه.

واليوم، من المعروف من الحركات التبشيرية العديدة والحديثة المُدعَّمة بالوثائق أن الواقع غالبًا ما يفرض على المشاركين في تلك الحركات نيل مساحة معقولة من التحرر في نقل نصوص مذاهبهم إلى العامة؛ إذ ينتحل المبشر دور المخلِّص المنتظر، أو قد يراه البعض أنه هو كذلك؛ أو يقرر المخلص أن يكون مبشِّرًا فحسب، أو قد يهجر المخلِّص نصوصه المقدسة كليًا لمدة من الوقت. وبذلك، يظل الكثير من القادة يمارسون أدوارهم بنشاط وفاعلية دون أن يتضح تحديد الأدوار فيما بينهم. وربما كان أبو بكر مثالًا على هذا، فبصفته رأسًا للدولة، قد يبدو شخصًا وحَّد كل العناصر تحت مظلة واحدة حتى حان الوقت لهيمنة النصوص القرآنية تارة أخرى، ولذا صعُب علينا تحديد لقبه حينها. وتؤكد المصادر المتاحة لدينا أن لقبه كان خليفة رسول الله، ولذا ربما كان على قدم المساواة مع الكثير من الخلفاء من بعده، إذ كان وقتها خليفة رسول الله في المدينة. والنقطة التي تعنينا هي أن دوره كان فريدًا من نوعه من منظوره الخاص، بيد أنه لم يكن أول الخلفاء، بغض النظر عن اللقب الذي كان يحمله حينها (وبغض الطرف عن عدم الترتيب الزمني الواضح لنا.)

---

(١٤) وللاطلاع على إحدى الروايات، راجع «المصنف» لعبد الرزاق، المجلد الأول، رقم ١٨٥٨.

وقد انتهت هذه الحركة الدعوية عندما فتح الفاروق عمر القدس. أكان عمر حينها من حاز لقب خليفة الله كي يضفي الشرعية على دوره الجديد؟ لقد عرَّف يزيد بن المهلب ـ عن غير قصد ـ عمر بن الخطاب كأول خليفة لله، والظاهر أنه كان يعتقد في أن ما قاله هو الحق. وربما يجوز لنا أن نضيف أن لقب أمين الله قد ناله عمر بن الخطاب[١٥]، وقيل إنه وصف نفسه بأنه «سلطان الله في الأرض»[١٦]، وإن إحدى الشاعرات وصفته بأنه «عصمة الناس، والغيث»[١٧]؛ ولكن هذا ليس دليلًا دامغًا. ولربما افترض يزيد بن المهلب أن عمر حمل ذات اللقب الذي حمله خلفاؤه، وما قيل لاحقًا عن خلفائه قد نُسب إليه. ومع هذا، يسعنا القول إن المسائل المتعلقة بعلم العَرُوض هي التي مكنت الشافعي وحده من وصف أبي بكر بأنه «خليفة ربه»[١٨]. ووفقًا لما ورد في الروايات كان اللقب الجديد الذي اتخذه عمر لنفسه هو لقب أمير المؤمنين. وهذا يثبت أن أول من اتخذ لقب الخلافة هو الخليفة عثمان بن عفان، وهو أول خليفة وُجدت شواهد ثابتة تدل على تلقيبه بهذا اللقب.

ولا فرق إن كان عمر أو عثمان هو الخليفة الأول، فالشاهد هنا أن الخلافة تأصلت فيما يبدو باعتبارها جسر إصلاح

---

(١٥) راجع:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 55n.

(١٦) راجع:

Tyan, *Califat*, p. 201.

(١٧) راجع «تاريخ الطبري»، السلسلة الأولى، صفحة ٢٧٦٤.

(١٨) راجع «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الثاني، صفحة ٦٨.

شرعي. وقد يفسر هذا سبب ظهورها في ساحة الشعر الأموي كأنها كيان لإصلاح الأمة، وهي نقطة سلطنا عليها الضوء سابقًا[١٩]، بيد أنها لا تفسر بالطبع سبب إحلال لقب «المهدي» - الأقل تأثيرًا - محل لقب «الفاروق» الإصلاحي. ولكن في ظل هذه النقلة، لم يعد من الغريب أن يُمدح الخلفاء بلقب المهدي الذي ينير الأبصار، ويشفي أمراض الصدور، ويملأ الأرض عدلًا، وكأن هذا هو النهج الطبيعي لمدح الخلفاء. وهذا من شأنه أن يوضح أن أي محاولة لاستعادة المفهوم الأصلي للخلافة، كتلك المحاولة التي قام بها العباسيون والشيعة الإسماعيلية، كانت عُرضة لاتخاذ شكل الحركات التبشيرية؛ فقد كان حريًا بالخلافة أن تتخلى عن الإصلاحات التي شهدتها الأمة على يد الفاروق، وسيتكرر هذا تحديدًا لدى حديثنا عن عمر بن عبد العزيز.

تزامنت خلافة عمر بن عبد العزيز مع مطلع القرن، وهو حدث يتزامن في الإسلام التقليدي مع ظهور المُجدِّدين؛ وقد ظن السيوطي مثلًا أن عمر قد يكون أحد هؤلاء المجددين[٢٠]. فإن كان الإيمان برسالة المجددين قديمًا - كما افتُرض بشكل عام - إذن فقد أدى به تاريخ توليه الخلافة إلى أن يرى نفسه من المصلحين؛ ولكن الشعر يشير إلى أنه تأثر تأثرًا شديدًا بصلة الرحم بينه وبين عمر بن الخطاب، ويتطابق اسميهما. وقد أكد

---

(١٩) راجع الفصل الثاني، بدءًا من صفحة ٣٣.

(٢٠) راجع:

E. M. Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, vol. I, Cambridge 1975, p. 70.

جرير على نسبه للفاروق[٢١]، وكذلك الفرزدق[٢٢]، وعتبة بن شماس[٢٣]. ووفقًا لما أورده جرير أيضًا، فإنه حاذى الفاروق في سيرته[٢٤]. كما ورد إلينا أنه اختار طواعيةً أن يسير على درب عمر بن الخطاب[٢٥]. وبالفعل عُرف بأنه «الفاروق» كما أخبرنا عويف[٢٦]. وبإيجاز، كان من المتوقع له أن يكون بمنزلة «عمر بن الخطاب الثاني». وقد قبل الرعية هذا الوصف، بل رأوه على وجه الدقة «مهدي الخير»، و«المهدي حقًّا»، وأنه المهدي بلا حدود[٢٧]؛ فقد كان المهديَّ[٢٨] الذي أوحت أفعاله بأنه من كان سيملأ الأرض عدلًا[٢٩]. ونوجز بأن عمر الفاروق عاد في صورة عمر المهدي ليثبت أن الخليفة المهدي كان مُجدِّدًا بكل ما تحويه الكلمة من معانٍ طيبة.

ويبقى لدينا الآن الإجابة عن سؤال: مِن أي مصدر تعرَّف

(٢١) راجع «ديوان جرير»، صفحة ١٣٥.

(٢٢) راجع «ديوان الفرزدق»، المجلد الأول، صفحة ٢٢٢.

(٢٣) راجع «العقد الفريد»، المجلد الخامس، صفحة ٢٩١.

(٢٤) راجع «ديوان جرير»، صفحة ٥١١؛ وراجع أيضًا «ديوان الفرزدق»، المجلد الثاني، صفحة ٦٣٠؛ حيث ذكر الفاروق مرة أخرى.

(٢٥) راجع الفصل الرابع، الحاشية رقم ١٣٠.

(٢٦) راجع «الأغاني»، المجلد التاسع عشر، صفحة ٢١٠.

(٢٧) راجع «الفتن» لنعيم بن حماد، الصفحات ٩٩أ، و١٠٢أ، وراجع أيضًا «المعرفة والتاريخ» للفسوي، المجلد الأول، صفحة ٦١٣.

(٢٨) راجع «الطبقات الكبرى» لابن سعد، المجلد الخامس، صفحة ٣٣٣؛ و«أخبار عمر بن عبد العزيز» للآجُرِّي، صفحة ٥٣؛ و«تاريخ أبي زرعة الدمشقي»، صفحة ٥٧٢، رقم ١٥٩٢.

(٢٩) راجع:

Ibn Sa'd, *op. cit.*, vol. v, pp. 330f.

العرب على مفهوم خليفة الله في الأرض؟! يفترض معظم المؤلفين أن كيان الخلافة له أصول أجنبية، لذا يعتقد تيان أن خصائص الخلافة الدينية، أو الثيوقراطية ـ كما يحلو له أن يسميها ـ قد لحقت بالخلافة نتيجة للتأثير البيزنطي والفارسي[٣٠]. ووجهة النظر هذه يعتنقها غيره من الباحثين[٣١]، ولكن كوك وكرون يطرحان النموذج السامري باعتبار أن الخلافة كانت دينية منذ أن بزغ فجرها[٣٢]. وليس لدينا الكثير مما يمكن أن نضيفه إلى هذا الطرح. ومن الحقائق الثابتة أن الإمبراطور البيزنطي عدَّه رعاياه نائب الله في الأرض في أواخر القرن السادس الميلادي[٣٣]، والحال في الدولة البيزنطية كالحال في الدولة الإسلامية، إذ كان هناك ميل إلى التشبه بداود وسليمان كنموذجين للحكام المثاليين[٣٤]. (وبذلك، فإن النظرة الغربية للقديس بطرس على أنه نائب الله في الأرض تبدو وكأنها وصلت إلى الشرق الأوسط الإسلامي، وفرضت نفسها في مراحلها

---

(٣٠) راجع:

Califat, p. 439.

(٣١) راجع:

E.g. A. Abel, «Le khalife, présence sacré», *Studia Islamica* 7 (1957), p. 33.

(٣٢) راجع:

Hagarism, pp. 26f.

(٣٣) راجع:

A. Cameron, «Images or Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium» in M. Mullett and R. Scott (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, p. 213, cf. p. 217.

(٣٤) المرجع السابق، صفحة ٢٢١.

الأولى.)[٣٥] ومن المعروف أن المَلَكِيَّة الساسانية كان يمكن أن يصفها المرء بأنها أعلت سلطة الدولة على السلطة الكنسية[٣٦]. ولكن لا يعنينا هذا في شيء إلا لتوضيح أن المفهوم الإسلامي للسلطة كان متماشيًا مع نظيره في العالم غير الإسلامي. ومن الغريب أن تحتاج دولة أسسها نبيٌّ إلى أن تحذو حذو إمبراطوريات علمانية لتتحول إلى دولة دينية. ويقول تيان وآخرون إن الخلافة صهرت الدين والسياسة في بوتقة واحدة منذ البداية، وقد كانا على الدوام وجهين لعملة واحدة؛ فلم يكن الإمبراطور البيزنطي، أو نظيره الفارسي على قدم المساواة مع الخليفة الذي كان لا غنى عنه للفوز بنعيم الدنيا والآخرة. ويضاف إلى هذا أننا لا نجد الرابطة القويمة بين الدين والسياسة والشريعة في كلتا الإمبراطوريتين. فقد كان الإمبراطور البيزنطي باسيليوس هو المُشرِّع الوحيد للقوانين، ولكنه كان كذلك بصفته من الروم، أي قبل أن يكون إمبراطورًا، وقبل اعتناقه المسيحية. والقانون المعني هنا كان قانونًا علمانيًا، لا دخل له بمسألة الخلاص المسيحية. وعلى النقيض، فإن القانون المجوسي - على الرغم من أنه قانون ديني - لم يكن الشاهنشاه (ملك الملوك) هو واضعه. وربما أثرت النماذج الإمبراطورية أيضًا في تطور الخلافة بطرق متنوعة، لكن عندما اتُّهم الخليفة معاوية بأنه

---

(٣٥) راجع القصيدة التي نُسبت خطأ إلى الوليد بن يزيد بن عبد الملك في «شعر الوليد بن يزيد بن عبد الملك»، صفحة ١٦٠.

(٣٦) راجع:

S. Shaked, «From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), pp. 37ff.

«كسرى العرب»[٣٧]، وأنه حوَّل الخلافة إلى نسخة «هِرَقْلِية»، أو «كِسْرَوِية»[٣٨]، كان المقصود من ذلك أنه جمع السلطة بين يديه على حساب رعاياه؛ فارِضًا عليهم توريث الحكم لسلالته وغير ذلك، ولم يكن المقصود قط أنه فرض الوصاية الدينية على الخلافة. فليس هناك من نموذج إمبراطوري للقب خليفة الله. وليس هناك سوى السامريين الذين حققوا المزج الصحيح بين السلطة السياسية والحُجِّية الدينية مقترنتين بالشريعة المقدَّسة، ويُنسب لهم بالفعل شرف التحدث عن خليفة يهوه (*hlyft yhwh*)[٣٩]. ولكن هذا قد لا يُعَدُّ سوى تأثر بالمد الإسلامي، وربما ابتكر العرب لقب خليفة الله بمفردهم.

---

(٣٧) راجع «أنساب الأشراف» للبلاذري، المجلد الرابع/أ، صفحة ١٢٥.

(٣٨) راجع «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، صفحة ١٦٢؛ و«رسائل الجاحظ»، المجلد الثاني، صفحة ١١.

(٣٩) راجع:

Crone and Cook, *Hagarism*, p. 178, note 71.

الملحق الثاني

رسالتا الوليد بن يزيد، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان

رسالة الوليد بن يزيد

إن نص رسالة الوليد بن يزيد بشأن تعيين ولاة عهده محفوظ في تاريخ الطبري: «تاريخ الأمم والملوك»، السلسلة الثانية، الصفحات من ١٧٥٦ وما يليها؛ وأعيد طبعه تارة أخرى في «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٤٤٨ والصفحات التي تليها. ويبدو أنه ليس موجودًا في غير هذين الموضعين. وقد اختار دينيت هذه الرسالة في سابقة هي الأولى من نوعها باعتبارها وثيقة ذات أهمية بالغة، وقد لخص ترجمتها بإيجاز (أو بالأحرى أعاد صياغتها على نحو غير دقيق) حتى بدا ذلك واضحًا في بعض المؤلفات، مثل:

D. C. Dennett, «Marwan ibn Muhammad: the Passing of the Umayyad Caliphate», Harvard Ph.D. diss. 1939, pp. 169ff.; partially reproduced in M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore and London 1984, p. 26.

وقد ناقش ناجل وخدوري Khadduri الرسالة لاحقًا في كتابيهما على التوالي:

Rechtleitung, pp. 82ff, and *Justice*, pp. 25ff.

ويدعي الباحثون الثلاثة أن الرسالة أصلية، ونحن نتفق معهم فيما ذهبوا إليه. ومن أسباب ذلك أنه من العسير أن نجد شخصًا قد يرغب في أن يزيف وثيقة تعيين ولي عهد تخلو من الأهمية الدينية والتاريخية. وهناك سببٌ آخر هو أن أي مُزوِّر في العصر العباسي (إذ لم يكن أحد يجرؤ أن يُزوِّر قبل هذا العصر) سيتطلب منه الأمر التمتع ببصيرة تاريخية ثاقبة ليبدع نص وثيقة عن مدى أهمية الخلافة، ولكن ولاة الأمر من الأمويين تقبلوا هذا الأمر، وعدوه مفروغًا منه. ويضاف إلى ما سبق أن المأمون كتب رسالة لتعيين ولي العهد، واشتملت رسالته على عبارات شديدة الشبه برسالتنا التالي ذكرها (راجع الملحق الرابع)، مما يدل على أن مصدر الإنشاء وثيقةٌ ديوانية قديمة مُعدة مسبقًا. ولمّا كان العباسيون ممن سبق زمنهم زمن المأمون لم يستخدموا فيما يبدو هذا النوع من الإنشاء، فعلينا أن نفترض أن الرسالة سبقت عهد العباسيين، أو أنها ظهرت في عهد المأمون. وليس من المرجح بالطبع أن يتبادر إلى أذهاننا أن وزير المأمون قد قضى وقته في تحرير نص تولية للعهد باسم خلفاء بني أمية (ولا أن نفترض أنه كان لديه من الحدس التاريخي ما يجعله يستبعد الحديث أكان نبويًا أم لم يكن؛ لكن الحديث لم يكن موجودًا في نص الرسالة). لذا يحق لنا أن ندعي أن الإنشاء قد سبق عهد العباسيين، وأن الرسالة قد كتبها سِمال نيابةً عن الوليد بن يزيد، تمامًا كما ذُكر فيها. (واسم سِمال غريب، وربما ينبغي أن يُقرأ «سماك» على الرغم من عدم وجود أي دليل على هيئته الثانية المقترحة، ومن المستبعد أن يكون تحريفًا لاسم «سالم»،

انظر: ابن عبد الرحمن، صاحب ديوان الرسائل، والطبري، السلسلة الثانية، صفحة ١٧٥٠. وحيث إننا لا نملك سوى النسخة التي أوردها الطبري، فإنه من العسير بمكان تحديد ما إذا كانت الرسالة الواردة في كتابه تعتمد على نسخة مكتوبة أو مقروءة من الكتاب، ولكننا نظن أنها تعتمد على نسخة مكتوبة. فالرسالة طويلة، وقريبة الصياغة من رسالة المأمون وإن كانت قد نُسخت لدى سماعها من شخص يقرؤها بصوت عالٍ، فإن مَن سمعها لا بد من أنه يتمتع بذاكرة فولاذية. وورد إلينا أن الطبري يقول إنه حصل على الرسالة من علي المديني الذي نقلها عن «شيوخه المذكورين آنفًا»، وقد ورد على ألسنتهم أنه دخل رجُلان على نصر بن سيار برسالة الوليد التي بدأت بـ: «أما بعد... إلخ»، وهي صيغة تدل على أنهم يروون نص الرسالة التي أُرسلت إلى خراسان.

والنسخة التي اقتُطف منها نص الرسالة كانت تالفة في بعض المواضع، ولم يكن من اليسير إصلاحها. وقد انتفعنا كثيرًا في محاولاتنا لإصلاح النص باستعداد الأستاذ إحسان عباس لوضع خبراته تحت تصرفنا. حتى باستخدام نسخة الرسالة التي تعرضت للإصلاح، كانت ترجمة النص إلى اللغات الأجنبية عسيرة؛ لأن الصياغة ثقيلة ومتكلفة، وتزداد الأمور تعقيدًا حينما كان الكاتب يذكر الوعيد تلو الآخر. فما وقر في ذهن الكاتب في أي موضع محدد في الرسالة لم يكن من الممكن تبينه، ولا بد أن الذين سمعوا الرسالة تُتلى فاتهم متابعةَ ترتيب فقراتها؛ وينبغي أن يكونوا قد شعروا بأن الرسالة في عمومها قد أقنعتهم بما جاء فيها: فالخلفاء أيادي الله، وعلى الناس جميعًا أن

يدينوا لهم بالسمع والطاعة؛ والطاعة جزاؤها عظيم، والمعصية عاقبتها وخيمة في الدنيا والآخرة.

وقد رأى كل من دينيت وناجل في هذه الرسالة دليلًا على أن الأمويين لم يعتقدوا في الإرادة الحرة، انظر مروان بن محمد، صفحة ١٧٢، والمرجع الإنكليزي *(Rechtleitung)* صفحة ٧١، والحاشية رقم ١ في المرجع نفسه. ويزعم القدوري أن مقصد هذه الرسالة هو الرد على القَدَرِيَّة المُعارضين لحكم بني أمية (انظر المرجع الإنكليزي: *(Justice)*، صفحة ٢٥). لكن يجب علينا أن نختلف معهم، فهناك منطق في أن الله بيده الأمر كله، وليس مجرد إعزاز خلفائه وسقوط أعدائهم. ولكن لا يوجد أي شيء في الرسالة يشير من قريب أو بعيد إلى العلاقة بين القدير وإرادة البشر كمشكلة دينية؛ فما تشير إليه الرسالة هو قناعة بأن الله مع الخلفاء، أو بتعبير آخر أن الخلفاء دومًا على حق. فشعورهم بأنهم على حق لا علاقة له بالإيمان بالقضاء والقدر. ويقول القدوري: «إننا في غنى عن توضيح أن الهدف من رسالة الوليد بن يزيد هو إبراز الصلة بين العدل الأموي السياسي وبين مذهب الجبرية (انظر صفحة ٢٧ من كتابه: *(Justice)*)». ولكن حين نقول إن الحاكم يَدين بسلطانه إلى الله، لا يعني هذا أن على المرء أن ينتهج مذهب الجبرية، وحين نؤكد على أنه يتصرف بما يتفق مع إرادة الله، لا ينفي هذا أن لديه الأهلية لأن يتصرف بما يخالفها؛ فكل الخلفاء يُصنَّفون على أنهم مناصِرون لمذهب الجبرية. ولكنّ التأكيد الشديد في الرسالة على الثواب والعقاب في الآخرة للمطيعين والعُصاة قد لا يُعد قدرًا محتومًا. وبالمثل، يُظهر الشعر الأموي الخلفاء على

أنهم أيادي الله على اعتبار أن الخلفاء طالما رغبوا في التأكيد على استقامتهم، لا على اعتبار أنهم يتوقون لسماع عبارات عن عجز الإنسان عن تحديد مستقبله. وبصفة عامة، ينبغي أن نقول إن النظرية القائلة بأن الأمويين كانوا من الجبرية تستند إلى أسس واهية (وإن النظرية واسعة الانتشار التي تقول إن القدرية قد تأصلت كرد فعل لمواجهة جبرية بني أمية ليست مقبولة حتى إن تبين لنا أن الأمويين كانوا من الجبرية.) راجع:

F. W. Zimmermann, review of J. van Ess in *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), p. 441.

[الأرقام المدرجة في الهامش موجودة في النص الأصلي، بينما تقسيمات الفقرات من صنيعنا ويُشار لها بـ: //].

«حقبة الأنبياء» [١٧٥٦]

١. «أما بعد، فإن الله تباركت أسماؤه وجل ثناؤه// [١٧٥٧] وتعالى ذكره اختار الإسلام دينًا لنفسه، وجعله[١] خير خِيرته من خلقه، ثم اصطفى من الملائكة رسلًا، ومن الناس[٢]، فبعثهم به، وأمرهم به، وكان (الإسلام) بينهم وبين من مضى من الأمم وخلا من القرون (حُجّة) قرنًا فقرنًا[٣]، يدعون إلى

---

(١) توجد «دين» بدلًا من «خير» في مخطوطة BM and O.، وبالمثل في «تاريخ الطبري»، صدر بالقاهرة عام ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩م، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (ويشتمل هذا المرجع على ترقيم طبعة ليدن في الهوامش).

(٢) ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١].

(٣) ينبغي أن يكون الناسخ قد أغفل سطرًا هنا. ويبدو أن إضافة بسيطة لكلمة «رجال» قبل كلمة «يدعونا» تكفي لإعطاء معنى للفقرة. وبعيدًا عن ذلك، فإن المقصود هنا هو العلاقة بين رسل الله والأمم السابقة، وليس ما هو دون ذلك من أي =

التي هي أحسن[٤]، ويهدون إلى صراط مستقيم[٥] حتى انتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد صلوات الله عليه على حين دروس من العلم، وعمى من الناس، وتشتيت من الهوى[٦]، وتفرق من السبل، وطموس من أعلام الحق، فأبان الله به الهدى، وكشف به العمى، واستنقذ به من الضلالة والرَّدى، وأبهج به[٧] الدين، وجعله رحمة للعالمين[٨]، وختم به وحيه، وجمع له ما أكرم به الأنبياء قبله، وقَفّى به على آثارهم[٩]؛

= من سمائهم. وبعبارة أخرى، لا بد أن الرسالة توضح شيئًا عن العلاقات المتوترة بين رسل الله السابقين وأممهم، والتي تسببت في غضب الله عليهم، فأهلكهم، راجع:
W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970, pp. 127ff.

ولسوء الطالع، فإن رسالة المأمون شديدة الاختصار في هذا الشأن (راجع الملحق الرابع).

(٤) راجع الآيات القرآنية التالية: ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: ٥٣]، و﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، و﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [فصلت: ٣٤].

(٥) وردت عبارة «صراط مستقيم» في الآيات القرآنية: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢، و٢١٣]، و﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]، و﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٦]، وفي مواضع أخرى.

(٦) «تشتيت من الهوى»، والميل إلى قراءتها «تشتيت من الهدى» أقوى، لكن راجع «ديوان كميت»، صفحة ٥٤ = ٤٠ (رقم ٢: ٧٣) «وكيف ضلالهم هدى والهوى شت بهم متشعب».

(٧) تُقرأ «أنهج» بدلًا من «أبهج»؛ اتباعًا لما ورد في «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٤٤٨.

(٨) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

(٩) «وقفى به على آثارهم». راجع القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ [البقرة: ٨٧]، و﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٤٦]، و﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الحديد: ٢٧].

مُصدِّقًا لما نزل معهم، ومهيمنًا عليه، وداعيًا إليه[١٠]، وآمرًا به[١١].

٢. حتى كان من أجابه من أمته، ودخل في الدين الذي أكرمهم الله به؛ مُصدِّقين لما سلف من أنبياء الله فيما يُكذبهم فيه قومهم، مُنتصحين لهم فيما ينهون، ذابِّين لحرمهم عما كانوا منتهكين، مُعظِّمين منها لما كانوا مُصغِّرين، فليس من أمة محمد (ﷺ) أحد كان يسمع لأحد من أنبياء الله فيما بعثه الله به مُكذِّبًا[١٢]، ولا عليه في ذلك طاعنًا، ولا له مُؤذيًا بتسفيه له، أو ردٍّ[١٣] عليه؛ إذ جحد لما أنزل الله عليه[١٤] معه،// فلم يبقَ كافر إلا استحل بذلك دمه، وقطع الأسباب [١٧٥٨] التي كانت بينه وبينه، وإن كانوا آباءهم أو أبناءهم أو عشيرتهم[١٥].

---

(١٠) ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

(١١) راجع رواية أخرى في رسالة هارون الرشيد إلى قسطنطين في كتاب «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثالث، صفحة ٢٥٨ والصفحة التي تليها.

(١٢) تُقرأ «مُكذبًا»، وهي مفعول به للفعل «يسمع».

(١٣) «إذ» بدلًا من «أو»؛ اتباعًا لما ورد في مخطوطة أوه، والرواية التي حققها محمد أبو الفضل إبراهيم.

(١٤) «لمن أنزل الله عليه معه»، وقد استبعدنا «معه»؛ متبعين ما ورد في مخطوطة بي إم آند أوه بناءً على أنه قد وردت لفظة «معه» في النص وحدها في السابق، فراجع: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

(١٥) «وإن كانوا آباءهم أو أبناءهم أو عشيرتهم»، فالانتقال المفاجئ من المفرد إلى الجمع يُظهر أن هذا اقتباس قرآني، ولكنه مغاير قليلًا. راجع: =

«حقبة الخلفاء»

٣. ثم استخلف خلفاءه على منهاج نبوته حين قبض نبيه (ﷺ)، وختم به وحيه لإنفاذ حُكمه، وإقامة سنته وحدوده، والأخذ بفرائضه وحقوقه؛ تأييدًا بهم للإسلام، وتشييدًا[١٦] بهم لعُراه، وتقوية بهم لقوى حبله[١٧]، ودفعًا بهم عن حريمه[١٨]، وعدلًا بهم بين عباده، وإصلاحًا بهم لبلاده.

«أهمية طاعة الخلفاء»

٤. فإنه تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[١٩].

فتتابَع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه، واستخلفهم عليه منه، لا يتعرض لحقهم أحد إلا صَرَعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه الله، ولا يستخِف بولايتهم، ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم الله منه، وسلطهم عليه،

= ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢].

(١٦) تُقرأ «تشديدًا» بدلًا من «تشييدًا»؛ متبعين لما ورد في مخطوطة بي إم.

(١٧) راجع: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، و﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٢].

(١٨) «حريمه»، ويمكن للمرء أن يتوقع أن المقصود «محارمه» (وهي الكلمة المستخدمة فيما بعدُ).

(١٩) ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١].

وجعله نكالًا وموعظة لغيره[٢٠]. وكذلك صنع الله فيمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها والأخذ بها، والأثرة لها، والتي قامت بها السموات والأرض، فقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا﴾// [١٧٥٩] ﴿طَآئِعِينَ﴾[٢١].

وقال عز ذكره: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢٢].

٥. فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده، وإليها صيَّره، وبطاعة من ولاه إياها سعد من أفهم وبُصِّرها. فإن الله ﷻ علم أن لا قوام لشيء، ولا صلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه، ويُمضي بها أمره، وينكل بها عن معاصيه، ويوقف عن محارمه، ويذب عن حرماته، فمن أخذ بحظه منها كان لله وليًا، ولأمره مطيعًا، ولرشده مصيبًا، ولعاجل الخير وآجله مخصوصًا، ومن تركها ورغب عنها، وحاد الله فيها، أضاع نصيبه، وعصى ربه، وخسر دنياه وآخرته[٢٣]، وكان ممن غلبت عليه الشقوة[٢٤]، واستحوذت عليه الأمور الغاوية

---

(٢٠) ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٦٦].

(٢١) ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

(٢٢) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

(٢٣) ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الحج: ١١].

(٢٤) ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ﴾ [المؤمنون: ١٠٦].

التي تورد أهلها أفظع المشارع، وتقودهم إلى شر المصارع فيما يُحِل الله بهم في الدنيا من الذلة والنقمة، ويصيرهم فيما عندهم(٢٥) من العذاب والحسرة.

٦. والطاعة رأس هذا الأمر، وذروته وسنامه، وزمامه ومِلاكه، وعصمته وقوامه بعد كلمة الإخلاص التي ميز الله بها بين العباد، وبالطاعة نال المفلحون(٢٦) من الله منازلهم، واستوجبوا عليه ثوابهم، وفي المعصية مما يحل بغيرهم من نقماته، وتصيبهم عليه. ويحق من سخطه وعذابه، وينزل// [١٧٦٠] بالطاعة(٢٧) والإضاعة لها، والخروج منها، والإدبار عنها، والتبدل بها(٢٨)، أهلك الله من ضل وعتا، وعمى وغلا، وفارق مناهج البر والتقوى(٢٩). فالزموا طاعة الله فيما عَراكم ونالكم وألَمَّ بكم من الأمور، وناصحوها واستوثقوا عليها، وسارعوا إليها(٣٠) وخالصوها، وابتغوا القربة إلى الله بها، فإنكم قد رأيتم مواقع قضاء الله لأهلها في إعلائه إياهم، وإفلاجه حجتهم، ودفعه باطل من حادهم وناواهم وساماهم، وأراد إطفاء

---

(٢٥) تُقرأ «فيما أعد لهم» بدلًا من «فيما عندهم/عنده»؛ متبعين «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٤٥٠ن.

(٢٦) «المفلحون» مصطلح ورد في القرآن اثنتي عشرة مرة غالبًا في عبارة ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

(٢٧) تُقرأ «وبترك الطاعة» بدلًا من «وينزل بالطاعة» في مخطوطة بي إم آند أوه، وبالمثل في الرواية التي حققها محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٢٨) تُقرأ «التبذل» بدلًا من «التُبدل».

(٢٩) ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، و﴿وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المجادلة: ٩].

(٣٠) ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

نور الله[٣١] الذي معهم، وأُخبِرتم مع ذلك ما يصير إليه أهل المعصية من التوبيخ لهم، والتقصير بهم حتى يؤول أمرهم إلى تَبار وصَغار، وذِلة وبوار، وفي ذلك لمن كان له رأي، وموعظة عبرة ينتفع بواضحها، ويتمسك بحظوتها، ويعرف خيرة قضاء الله لأهلها[٣٢].

«عهد تولية ولي العهد»

٧. ثم إن الله، وله الحمد والمَنّ والفضل، هدى الأمة لأفضل الأمور عافية[٣٣] لها في حقن دمائها، والتئام ألفتها، واجتماع كلمتها، واعتدال عمودها، وإصلاح دهمائها، وذخر النعمة عليها في دنياها بعد خلافته التي جعلها لهم نظامًا، ولأمرهم قوامًا، وهو العهد الذي ألهم الله خلفاءه توكيده، والنظر للمسلمين في جسيم أمرهم فيه ليكون لهم عند ما يحدث بخلفائهم[٣٤]. ثقة في المفزع،// وملتجأ في الأمر، ولمًّا [١٧٦١] للشعث، وصلاحًا لذات البين[٣٥]، وتثبيتًا لأرجاء الإسلام[٣٦]،

(٣١) ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [التوبة: ٣٢]، و﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ﴾ [الصف: ٨].

(٣٢) الضمير عوضًا عن الطاعة، أو الوعيد، أو الموعظة.

(٣٣) تُستبدل «عاقبة» بـ «عافية» في مخطوطة بي إم آند أوه؛ وبالمثل في «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٤٥١، والرواية التي حققها محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٣٤) «عندما يحدث بخلفائهم» (حادث) والفاعل مستتر.

(٣٥) «وصلاحًا لذات البين»: ﴿فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١].

(٣٦) «أرجاء الإسلام»: قد تكون في رواية أخرى «أركان الإسلام».

وقطعًا لنزغات الشيطان[٣٧] فيما يتطلع إليه أولياؤه، ويوثبهم عليه من تلف هذا الدين، وانصداع شِعب أهله، واختلافهم فيما جمعهم الله عليه منه، فلا يريهم الله في ذلك إلا ما ساءهم، وأكذب أمانيهم، ويجدون الله قد أحكم بما قضى لأوليائه من ذلك عقد أمورهم[٣٨]، ونفى عنهم من أراد فيها إدغالًا، أو بها إغلالًا، أو لما شدد الله منها توهينًا، أو فيما تولى الله منها[٣٩].

٨. اعتمادًا بها[٤٠]، فأكمل الله بها لخلفائه وحزبه البر الذين أودعهم طاعته أحسن الذي عودهم[٤١]، وسبَّب لهم من إعزازه وإكرامه، وإعلائه وتمكينه[٤٢]. فأمر هذا العهد من تمام الإسلام، وكمال ما استوجب الله على أهله من المِنن العِظام، ومما جعل الله فيه لمن أجراه على يديه، وقضى به على لسانه، ووفقه لمن ولاه هذا الأمر عنده أفضل الذخر، وعند المسلمين أحسن الأثر فيما يؤثر بهم من منفعته، ويتسع لهم من أمنه، ويستندون إليه من عزه، ويدخلون فيه من وزره الذي يجعل الله

---

(٣٧) «نزغات الشيطان»: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٢٠٠]، و﴿مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [يوسف: ١٠٠]، و﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء: ٥٣]، و﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [فصلت: ٣٦].

(٣٨) تُقرأ «عَقد» بدلًا من «عُقاد»، وهو ما انتهجه محررو طبعة ليدن.

(٣٩) تُقرأ «فيما تولى الله عنه منها» رغم عدم وجود لفظة «عنه».

(٤٠) «بها» إشارة لعموم ما ذكر توًّا.

(٤١) «أحسن الذي عودهم»، باعتبار أن الأشياء المثالية لا يمكن أن تظل مثالية على الدوام.

(٤٢) هذه العبارة مفهومة ضمنًا في «سبّب لهم»، فراجع:

Lane, *Lexicon*, *s.v.*

لهم به منعة، ويحرزهم به من كل مهلكة، ويجمعهم به من كل فرقة، ويقمع به أهل النفاق، ويعصمهم به// من كل اختلاف [١٧٦٢] وشقاق.

٩. فاحمدوا الله ربكم الرءوف بكم، الصانع لكم في أموركم على الذي دلكم عليه من هذا العهد الذي جعله لكم سكنًا ومعولًا تطمئنون إليه، وتستظلون في أفنانه[٤٣]. ويستنهج لكم به مثنى أعناقكم، وسَمْت وجوهكم، وملتقى نواصيكم[٤٤] في أمر دينكم ودنياكم؛ فإن لذلك خطرًا عظيمًا من النعمة، وإن فيه من الله بلاءً حسنًا[٤٥] في سعة العافية، يَعرفه ذوو الألباب[٤٦] والنيات المريئون من أعمالهم في العواقب، والعارفون منار مناهج الرشد، فأنتم حقيقون بشكر الله فيما حفظ به[٤٧] دينكم، وأمر جماعتكم من ذلك، جديرون بمعرفة كُنْهِ واجب حقه فيه، وحمده على الذي عزم لكم منه؛ فلتكن منزلة ذلك منكم وفضيلته في أنفسكم على قدر حسن بلاء الله عندكم فيه إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله[٤٨].

---

(٤٣) تُقرأ «أفنائه» بدلًا من «أفنانه»، مستدلين بأن حرف الجر المستخدم هو «في»، وليس «الباء».

(٤٤) أي أينما اجتمعتم.

(٤٥) ﴿وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ١٧]، و﴿وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٤١]، و﴿وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٦].

(٤٦) استُخدم هذا التعبير، بينما التعبير الذي ورد في القرآن الكريم في خمسة عشر موضعًا هو «أولوا الألباب».

(٤٧) «فيما... من ذلك» إشارة عامة لما قيل توًّا.

(٤٨) ﴿قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ٣٩].

١٠. ثم إن أمير المؤمنين لم يكن منذ استخلفه الله بشيء من الأمور أشد اهتمامًا وعناية منه بهذا العهد؛ لعلمه بمنزلته من أمر المسلمين، وما أراهم الله فيه من الأمور التي يغبطون، ويكرمهم فيما يُقضى لهم، ويختار له ولهم فيه جهده، ويستقضي له ولهم فيه إلهه ووليه الذي بيده الحكم، وعنده الغيب[٤٩]، [١٧٦٣] وهو على كل شيء قدير، ويسأله أن يعينه// من ذلك على الذي هو أرشد له خاصة، وللمسلمين عامة.

١١. فرأى أمير المؤمنين أن يعهد لكم عهدًا بعد عهد تكونون فيه على مثل الذي كان عليه من كان قبلكم في مهلة من انفساح الأمل، وطمأنينة النفس، وصلاح ذات البين[٥٠]، وعلم موضع الأمر الذي جعله الله لأهله عصمة ونجاة، وصلاحًا وحياة، ولكل منافق وفاسق يحب تلف هذا الدين وفساد أهله وقمًا وخسارًا.

«تعيين الحَكَم وعثمان لولاية العهد»

١٢. فولّى أمير المؤمنين ذلك الحَكَم ابن أمير المؤمنين، وعثمان ابن أمير المؤمنين من بعده[٥١]، وهما ممن يرجو أمير

---

(٤٩) تجد هذا التعبير في مواضع عديدة في كتاب الله.

(٥٠) ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١].

(٥١) وفقًا لما ورد في كتاب «الأغاني»، المجلد السابع، صفحة ٧٠، أعطى الوليد الأسبقية لعثمان في ولاية العهد على الحكم، وهو استنتاج مصدره قصيدة شاع الاستشهاد بها، منسوبة إلى الوليد نفسه، وهي موجودة بنصها في كتاب «الأغاني». =

المؤمنين أن يكون الله خلقه لذلك، وصاغه له، وأكمل فيه أحسن مناقب من كان يوليه إياه في وفاء الرأي، وصحة الدين، وجزالة المروءة، والمعرفة بصالح الأمور. ولم يألُكم أمير المؤمنين، ولا نفسه في ذلك اجتهادًا وخيرًا.

١٣. فبايِعوا للحَكَم ابن أمير المؤمنين باسم الله وبركته، ولأخيه من بعده على السمع والطاعة، واحتسبوا في ذلك أحسن ما كان الله يُريكم ويبليكم، ويعودكم ويعرفكم في أشباهه فيما مضى من اليسر الواسع، والخير العام، والفضل العظيم الذي أصبحتم في رجائه وخفضه[٥٢]، وأمنه ونعمته، وسلامته وعصمته، فهو الأمر الذي استبطأتموه، واستسرعتم إليه، وحمدتم الله// على إمضائه إياه، وقضائه لكم[٥٣]، وأحدثتم فيه [١٧٦٤] شكرًا، ورأيتموه لكم حظًّا تستبقونه، وتجهدون أنفسكم في أداء حق الله عليكم، فإنه قد سبق لكم في ذلك من نعم الله وكرامته وحسن قسمه ما أنتم حقيقون أن تكون رغبتكم فيه، وحدبكم عليه على قدر الذي أبلاكم الله.

١٤. وصنع لكم منه. وأمير المؤمنين مع ذلك إن حدث بواحد من ولي عهده حدث أولى بأن يجعل مكانه، وبالمنزل

= وقد ورد فيها أننا نأمل خيرًا في عثمان بعد الوليد، ولكن رواية أخرى لهذه القصيدة تضيف عبارة «أو الحكم»؛ وهذه القصيدة ليست من قول الوليد بأي حال من الأحوال. (راجع شعره صفحة ١٤٧ والصفحة التي تليها؛ حيث المراجع كلها مذكورة تفصيلًا).

(٥٢) تُقرأ «رخائه»، وليس «رجائه».

(٥٣) «أحدثتم فيه شكرًا» تعبير يدل على الفجائية والتهور. وتصلح أن تكون «أجديتم» إلا أنها أقل رجحانًا.

الذي كان به مَن أحب أن يجعل من أمته أو ولده[٥٤]، ويقدمه بين يدي الباقي منهما إن شاء، أو أن يؤخره بعده، فاعلموا ذلك وافهموه. نسأل الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة[٥٥]، الرحمن الرحيم أن يبارك لأمير المؤمنين ولكم في الذي قضى به على لسانه[٥٦] من ذلك، وقدر منه، وأن يجعل عاقبته عافية وسرورًا وغِبطة؛ فإن ذلك بيده، ولا يملكه إلا هو، ولا يرغب فيه إلا إليه.

١٥. والسلام عليكم ورحمة الله. وكتب سمال يوم الثلاثاء لثمانٍ بقين من رجب، سنة خمس وعشرين ومائة «٢٠ مايو/أيار ٧٤٣م».

رسالة يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان

يمكن الاطلاع على رسالة يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان التي أرسلها إلى أهل العراق في كتاب تاريخ الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، السلسلة الثانية، الصفحات من ١٨٤٣ وما تليها. وأعيد طبعها تارة أخرى في كتاب **جمهرة رسائل العرب** لأحمد زكي صفوت، المجلد الثاني، صفحة ٤٥٦ والصفحات التي تليها، وفي كتاب **أنساب الأشراف**، لأحمد بن يحيى

---

(٥٤) من اللافت للانتباه أن الوليد خطر بباله احتمالية اختيار خليفة من أمته، بمعنى أن يكون أي شخص، وليس بالضرورة أمويًا أو قرشيًا.

(٥٥) ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ٧٣]، و﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٢].

(٥٦) لاحظ أن الوليد يتخذ سياسة ثنائية التوجه؛ حيث يريد أن يبارك الله فيما قضى به (لذا، فهو معترف بأنه قراره)، ثم يُرجع الفضل في قضائه إلى الله (وبهذا يتفادى الحاجة إلى نسبة الفضل إليه).

البلاذري (مخطوطة المكتبة السليمانية)، المجلد الثاني، الأوراق ١٧٠أ - ب. والتاريخ الذي نُسبت إليه الرسالة ظهر في هذا الكتاب أنه اليوم الثامن والعشرون من شهر رجب عام ١٢٦هـ، وهو الموافق لليوم الخامس عشر من شهر مايو/أيار عام ٧٤٤م. واسم كاتب الرسالة كما ورد في المخطوطة هو ثابت بن سليمان بن سعد، وهو رئيس ديوان رسائل الخليفة يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان (راجع كتاب الطبري، السلسلة الثانية، صفحة ٨٤٧). وتتباين الروايتان الواردتان في كتابي الطبري والبلاذري تباينًا ملحوظًا في مواضع عدة، ولا بد أن تكون إحداهما على الأقل - إن لم نقل كلتيهما - قد نُقلت شفهيًا. وفي السطور التالية سنعرض رواية الطبري (التي يُعد فيها عليٌّ المديني المنقول عنه حجة قوية)، ولكننا سنعرض من نسخة البلاذري بعض المقاطع المهمة المتباينة مع رواية الطبري.

[١٨٤٣] إن الله اختار الإسلام دينًا، وارتضاه وطهَّره، وافترض فيه حقوقًا أمر بها، ونهى عن أمور حرَّمها؛ ابتلاءً لعباده في طاعتهم ومعصيتهم، فأكمل فيه كل مَنقبة خير، وجسيم فضل، ثم تولاه[٥٧] فكان له حافظًا، ولأهله المقيمين حدوده وليًّا يحوطهم ويُعرِّفهم بفضل الإسلام. فلم يكرم الله بالخلافة أحدًا يأخذ بأمر الله، وينتهي إليه، فيناوئه أحد بميثاق أو بحلول[٥٨] صرف

(٥٧) قد توقعنا أن يرد في الرسالة ذكر الخلفاء، وتقديمهم في هذا الموضع (مثل قول: «ثم ولاه خليفته» أو ما شابه هذا)، ويبدو الخليفة في السطر التالي كما لو كان قد سبق التحدث عنه.

(٥٨) «بحلول» تُقرأ «يحاول» في إحدى الروايات، بينما تُقرأ كما هي «بحلول» في رواية صفوت.

ما حباه الله به، أو ينكث ناكث إلا كان كيده إلى وهن، ومكره إلى بور حتى يُتم الله ما أعطاه، ويدخر له أجره ومثوبته، ويجعل عدوه الأضل سبيلًا، الأخسر عملًا. فتناسخ خلفاء الله// ولاة [١٨٤] دينه؛ قاضين فيه بحكمه، متبعين فيه لكتابه، فكانت لهم بذلك من ولايته ونصرته ما تمت به النعم عليهم، قد رضي الله بهم لها حتى توفي هشام.

ثم أفضى الأمر[٥٩] إلى عدو الله الوليد[٦٠]، المُنتهِك للمحارم التي لا يأتي مثلها مسلم، ولا يُقدِم عليها كافر؛ تكرُّمًا عن غشيان مثلها. فلما استفاض ذلك منه واستعلن، واشتد فيه البلاء، وسُفِكت فيه الدماء، وأُخِذت الأموال بغير حقها، مع أمور فاحشة لم يكن الله ليخلي العاملين بها إلا قليلًا، سِرْت إليه مع[٦١] انتظار مراجعته، وإعذار إلى الله وإلى المسلمين؛ مُنكِرًا لعمله، وما اجترأ عليه من معاصي الله؛ مُتوخيًا من الله إتمام الذي نويت من اعتدال عمود الدين، والأخذ في أهله بما هو رِضًى حتى أتيت[٦٢] جندًا وقد وغرت صدورهم على عدو الله؛ لِما رأوا من عمله. فإن عدو الله لم يكن يرى من شرائع الإسلام شيئًا إلا أراد تبديله، والعمل فيه بغير ما أنزل الله[٦٣]. وكان ذلك منه شائعًا شاملًا عُرْيانًا، لم يجعل الله فيه سِترًا، ولا

---

(٥٩) راجع الفصل الرابع، الحاشية رقم ٤٧.

(٦٠) «عدو الله» نقيض «خليفة الله».

(٦١) «بعد» بدلًا من «مع» في إحدى الروايات.

(٦٢) «وقفت» بدلًا من «أتيت» في رواية أخرى.

(٦٣) تعبير ديني للفظ «الشرائع»؛ وفي رواية أخرى «بدّل... أمر الله، وسنن نبيه».

لأحد فيه شكًّا، فذكرت لهم الذي نقمت، وخفت من فساد الدين والدنيا، وحضضتهم على تلافي دينهم، والمحاماة عنه، وهم في ذلك مُستريبون قد خافوا أن يكونوا قد أبقوا لأنفسهم بما قاموا عليه إلى أن دعوتهم إلى تغييره.

فأسرعوا الإجابة، فابتعث الله منهم بعثًا يخبرهم[٦٤] من أُولِي الدين والرِّضى، وبعثت عليهم عبد العزيز بن الحجّاج بن عبد الملك حتى لقي عدو الله إلى جانب قرية[٦٥] يُقال لها البخراء، فدعَوه[٦٦] إلى أن يكون الأمر شورى ينظر المسلمون[٦٧] لأنفسهم من يقلدونه ممن اتفقوا عليه، فلم يُجِب عدوُّ الله إلى ذلك، وأبى إلا تتابُعًا في ضلالته[٦٨]، فبدَرَهم الحَمْلة؛ جَهالةً بالله،// فوجد الله عزيزًا حكيمًا، وأخَذَه أليمًا شديدًا[٦٩]. فقتله الله على سوء عمله وعُصبتَه ممن صاحبوه من بطانته الخبيثة، لا يبلُغون عشرة، ودخل من كان معه سواهم في الحق الذي دُعُوا إليه[٧٠]، فأطفأ الله جمرته[٧١]، وأراح العباد منه. فبُعدًا له، ولمن كان على طريقته. أحببت أن أعلِمكم [١٨٤٥

(٦٤) تُقرأ «بخيرهم» بدلًا من «يخبرهم».

(٦٥) في رواية أخرى، «من قرى حمص».

(٦٦) في رواية أخرى، «فدعوه» بدلًا من «فدعاه».

(٦٧) في رواية أخرى، «فقهاء المسلمين وصلحاؤهم».

(٦٨) في رواية أخرى، لا يوجد الشق الثاني من هذه الجملة، بدءًا من «من يقلدونه».

(٦٩) لا توجد هذه الجملة في رواية أخرى.

(٧٠) لا توجد هذه الجملة في رواية أخرى.

(٧١) تلاعب لفظي في التعبير.

ذلك، وأعجِّل به إليكم لتحمدوا الله وتشكروه، فإنكم قد أصبحتم اليوم على أمثل حالكم؛ إذ وُلاتكم خِيارِكم، والعدل مبسوط لكم لا يسار فيكم بخلافه.

فأكثروا على ذلك حمد ربكم، وأعطوا البيعة [لأمير المؤمنين]، وتابعوا[72] منصور بن جمهور[73]؛ فقد ارتضيته لكم على أن عليكم عهد الله وميثاقه، وأعظم ما عهد وعقد على أحد من خلقه لتسمعُنَّ وتطيعُنَّ لي، ولمن استخلفته من بعدي ممن اتفقت عليه الأمة، ولكم علي مثل ذلك لأعمَلَنَّ فيكم بأمر الله وسنة نبيه (ﷺ)، وأتبع سبيل من سلف من خياركم، نسأل الله ربنا ولينا أحسن توفيقه، وخير قضائه.

---

(٧٢) في رواية أخرى، «بايعوا» بدلًا من «تابعوا» (كما في رواية أحمد زكي صفوت وغيرها).

(٧٣) إنه مَن عيَّنه يزيد لولاية العراق.

الملحق الثالث

نقد أبي حمزة للخلفاء

ورد إلينا أن التعليقات التالي ذكرها كانت جزءًا من خطبة أو (ربما أكثر من خطبة)، ألقاها الخارجي أبو حمزة المختار بن عوف في غمرة حِراكه الثوري في الحجاز بقرب نهاية العصر الأموي. وهناك تضارب في المصادر التي استقينا منها تلك التعليقات بخصوص نقاط تفصيلية محددة، وعلى سبيل المثال، أأُلقيت هذه الخطبة (أو الخطب) في مكة فحسب، أم في المدينة فقط، أم في كلتيهما؟ وهل ألقى أبو حمزة الخطبة في عام ١٢٩هـ/٧٤٦م والعام الذي يليه، أم في عام ١٣٠هـ/٧٤٧م والعام الذي يليه، أم في العامين؟ والنص الذي سنعرضه للرسالة مقتطَف بصفة أساسية من كتاب **أنساب الأشراف**، لأحمد بن يحيى البلاذري (مخطوطة المكتبة السليمانية)، المجلد الثاني، الأوراق ١٨٨أ ـ ١٨٩أ. وهناك نسخ أخرى من الرواية وردت في كتاب **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة** لابن سعيد الإزكوي، وكتاب **البيان والتبيين** للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، طبعة ١٩٦٠م ـ ١٩٦١م، المجلد الثاني، الصفحات من ١٢٢ ـ ١٢٤، وكتاب **تاريخ الموصل**، لأبي زكريا يزيد بن محمد الأزدي، صفحة ١٠٤ وما يليها، وكتاب

الأغاني، المجلد الثالث والعشرين، الصفحات من ٢٤١ حتى ٢٤٣، وكتاب **شرح نهج البلاغة**، لعز الدين عبد الحميد بن وهبة الله بن أبي الحديد، المجلد الخامس، الصفحات من ١١٧ حتى ١١٩. وهناك المزيد والمزيد من الكتب والمراجع التفصيلية التي أوردت نص تعليقات أبي حمزة. وحتى يتسنى لك الاطلاع عليها، راجع مؤقتًا:

T. Lewicki, «Les Ibāḍites dans l'Arabie du sud au moyen âge».

Folia Orientalia 1 (1959); J. van Ess, «Das *«Kitab al-Irǧā'»* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya», *Arabica* 21 (1974), pp. 41f.; Cook, *Dogma*, p. 166, n. 29.

١. أيُّها الناس، إنَّ رسول الله (ﷺ) كان لا يتأخّر ولا يتقدّم إلّا بإذن الله وأمره ووحْيه. أنزَلَ الله كتابًا بَيَّن له فيه ما يأتي وما يتّقي، ولم يكُ في شكٍّ من دينه، ولا في شبهةٍ من أمره، ثمّ قبضه الله وقد عَلّم المسلمين مَعالمَ دينِهم، وولّى أبا بكر صَلاتَهم.

٢. فولّاه المسلمون أمرَ دنْياهم حين ولّاه رسول الله أمرَ دينهم، فقاتَلَ أهل الرِّدّة، وعَمِل بالكتاب والسنّة، فمضَى لسبيلِه، رحمةُ الله عليه.

٣. ثم وَلِيَ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فسار بسيرة صاحبه، وعمِل بالكتاب والسنّة، وجَبى الفَيء، وفَرضَ الأعطية، وجمع النَّاسَ في شهر رمضان[1]، وجلد في الخمر ثمانين، وغَزَا العَدُوّ في بلادهم، ومضى لسبيله، رحمةُ الله عليه.

(١) قيام شهر رمضان هو إقامة الصلاة بالليل، التي تعرف باسم صلاة التراويح.

٤. ثم وَليَ عثمانُ بن عفان، فسار سِتَّ سنينَ بسيرة صاحبيه؛ وكان دونهما، ثم سار في الستِّ الأواخر بما أحبَط به الأوائل، ثم مضى لسبيله.

٥. ثم ولي عليّ بن أبي طالب، فلم يبلُغْ من الحق قصدًا، ولم يرفع له مَنارًا، ثم مضى لسبيله.

٦. ثم وليَ معاوية بن أبي سفيان لَعِينُ رسول الله، وابنُ لعينه، فاتَّخذ عباد الله خَوَلًا، ومالَ الله دُوَلًا[٢]، ودينَه دَغَلًا، ثمَّ مضى لسبيله، فالعنُوه، لعنه الله.

٧. ثم ولي يزيدُ بن معاوية: يزيدُ الخُمور، ويزيدُ القرودِ، ويزيدُ الفهود، الفاسق في بطنه، المأبونُ في فَرْجه، فعليه لعنة الله وملائكته.

٨. ثم ولي مروان بن الحكم طريد لعين رسول الله، وابن لعينه، فاسق في بطنه وفرجه، ثم تداولها بنو مروان بعده، أهل بيت اللعنة، طرداء رسول الله، وقدم الطلقاء ليسوا من المهاجرين والأنصار، ولا التابعين بإحسان، فأكلوا مال الله أكلًا، ولعبوا بدين الله لعبًا، واتخذوا عباد الله عبيدًا، يورِّث ذلك أكبرهم منهم الأصغر. فيا لها أمة ما أضيعها وأضعفها... ثم مضوا على ذلك من أعمالهم واستخفافهم بكتاب الله تعالى،

---

(٢) راجع قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]. لاحظ أن الحسن البصري قد نُسِب له الفضل في وصف الأمويين بقوله: «اتخذوا عباد الله خَولًا، وكتاب الله دغلًا، ومال الله دولًا» (راجع «تهذيب التهذيب» لابن عساكر، المجلد الرابع، صفحة ٧٩).

قد نبذوه وراء ظهورهم، وقد ولى منهم عمر بن عبد العزيز فبلغ ولم يكد، وعجز عن الذي أظهره حتى مضى لسبيله.

٩. ثم وَلِيَ يزيدُ بن عبد الملك الفاسقُ في دينه، المأبونُ في فرجه، الذي لم يُؤنَس منه رُشْد، وقد قال الله تعالى في أموال اليتامى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، فأمْرُ أمّة محمد ﷺ أعظم، يأكل الحرامَ، ويشرب الخمر، ويلبس الحُلَّة قُوِّمت بألف دينار، قد ضُرِبت فيها الأبشار، وهُتِكت فيها الأستار، وأُخِذت من غير حِلّها، حَبَابةُ عن يمينه، وسَلّامة عن يساره تغنّيانه، حتّى إذا أخذ الشرابُ منه كلّ مأخذٍ قَدَّ ثوبَه، ثم التفت إلى إحداهما، فقال: «ألا أطير، ألا أطير». نعم، فَطِرْ إلى لعنة الله، وحريقِ ناره، وأليمِ عذابه.

الملحق الرابع

رسالة المأمون لتعيين علي الرضا وليّ عهده

ترجم الإيطالي فرنسيس جابريلّي F. Gabrieli هذه الرسالة إلى الإيطالية منذ أكثر من خمسين عامًا خلت، والترجمة الإيطالية متوفرة في المرجع التالي:

Al-Ma'mūn e gli 'Alidi, pp. 38-43.

وقد اعتمد جابريلّي في ترجمته على الروايات التي نقلها من مخطوطة كتاب **مرآة الزمان**، لسبط ابن الجوزي، الفقرة رقم ٥٩٠٣، الأوراق ١٤٩أ ـ ١٥١أ، وكتاب **صبح الأعشى**، للقلقشندي، المجلد التاسع، الصفحات من ٣٦٢ حتى ٣٦٦. وقد ورد إلينا أن نسخة القلقشندي ـ التي نشرها أحمد زكي صفوت في كتاب **جمهرة رسائل العرب**، المجلد الثالث، الصفحات من ٤٠٥ حتى ٤٠٩ ـ ورد إلينا أنها مأخوذة عن «صاحب كتاب **العقد الفريد**» وعلى الرغم من ذلك، قال جابريلّي إنها غير موجودة في الطبعات العديدة المنشورة لكتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربه. والنصوص التالية مقتطفة من نسخة القلقشندي، وقد خُطت هذه الرسالة بينما كان المأمون في مدينة مَرْو بخراسان، وجاء في نهاية رواية سبط ابن الجوزي للرسالة إنها كُتبت في اليوم السابع من شهر رمضان من عام ٢٠١هـ،

الموافق لليوم التاسع والعشرين من شهر مارس/آذار عام ٨١٧م، أي بعد خمسة أيام من إرسال رسالة مماثلة للحسن بن سهل في العراق (راجع كتاب الطبري، السلسلة الثالثة، صفحة ١٠١٣). ومن الجلي أنه كان سيُبلّغ بهذه الرسالة في المدينة المنورة (راجع الفقرة ٩)، ولكن حيث إن الإعلان الرسمي عن تعيين ولي العهد لم يصل إلى بغداد حتى اليوم الرابع والعشرين من شهر ذي الحجة عام ٢٠١هـ، الموافق لليوم الثالث عشر من شهر يوليو/تموز ٨١٧م (راجع كتاب الطبري، السلسلة الثالثة، صفحة ١٠١٤)، ولم يعلمه القطر المصري إلا بعد التاريخ الآنف ذكره بشهر كامل (راجع: al-Kindī, *Governors*, p. 168)، فمن المستحيل أن يكون قد وصل إلى المدينة قبل مرور هذه المدة.

[تشير الأرقام في الهوامش إلى النص كما يظهر في صفحات كتاب **صبح الأعشى**].

[٣٦٢] ١. هذا كتابٌ كتبه[1] عبد الله بن هارون الرشيد، أمير المؤمنين بيده، لعلي بن موسى بن جعفر ولي عهده:

«رسل الله»[2]

[٣٦٣] ٢. أما بعد، فإن الله ﷻ اصطفى الإسلام دينًا، واصطفى له من عباده رسلًا دالين عليه، وهادين إليه، يبشر أولهم

---

(١) «كتاب»، أي رسالة.

(٢) راجع القسمين الأول والثاني من رسالة الوليد، ولاحظ التقارب بين الألفاظ: «الله... جل... اختار (بدلًا من اصطفى) الإسلام دينًا... ثم اصطفى... رسلًا... حتى انتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد... على حين دروس من العلم... وختم به وحيه...»

بآخرهم، ويصدق تاليهم ماضيهم، حتى انتهت نبوة الله إلى محمدٍ (ﷺ) على فترةٍ من الرسل[٣]، ودروس من العلم، وانقطاعٍ من الوحي، واقترابٍ من الساعة، فختم الله به النبيين، وجعله شاهدًا لهم، ومهيمنًا عليهم[٤]، وأنزل عليه كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ[٥] بما أحل[٦] وحرم، ووعد وأوعد، وحذر وأنذر، وأمر به ونهى عنه، لتكون له الحجة البالغة[٧] على خلقه، وليهلك من هلك عن بينةٍ، ويحيا من حيَّ عن بينةٍ، وإن الله لسميعٌ عليم[٨]، فبلّغ عن الله رسالتَهُ[٩]، ودعا إلى سبيله بما أمره به من الحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن[١٠]، ثم بالجهاد والغِلظة حتى قبضه الله إليه، واختار له ما عنده صلى الله عليه.

---

(٣) راجع الذكر الحكيم في قوله تعالى: ﴿يَٰأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [المائدة: ١٩].

(٤) راجع نهاية الفقرة الأولى في رسالة الوليد، حيث حفظ الله ما أنزله عليهم.

(٥) راجع قوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

(٦) وفقًا لرواية سبط ابن الجوزي التي جاء فيها «بما أحل» تفضيلًا على رواية القلقشندي التي جاء فيها «فأحل»، ومن ثم هناك توافق بين الضمائر العائدة في العبارة التالية «وأمر به، ونهى عنه».

(٧) «الحجة البالغة»: راجع قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

(٨) راجع قوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤٢].

(٩) في رواية سبط ابن الجوزي، تُقرأ «رسالتِهِ» بدلًا من «رسالتَهُ».

(١٠) «بالتي هي أحسن» عبارة مقتبسة من القرآن الكريم في قوله تعالى: =

«الخلافة»[11]

٣. فلما انقضت النبوة، وختم الله بمحمد (ﷺ) الوحي والرسالة، جعل قوام الدين، ونظام أمر المسلمين بالخلافة وإتمامها وعزها، والقيام بحق الله فيها بالطاعة التي تقام بها فرائض الله وحدوده، وشرائع الإسلام وسننه، ويجاهد بها عدوه[12]. فعلى خلفاء الله طاعته فيما استحفظها واسترعاهم من دينه وعباده، وعلى المسلمين طاعة خلفائهم ومعاونتهم على إقامة حق الله وعدله، وأمن السبل وحقن الدماء، وصلاح ذات البين[13]، وجمع الألفة. وفي إخلال ذلك[14] اضطراب حبل[15] المسلمين واختلالهم، واختلاف ملتهم،

= ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، ولاحظ أن الفقرة الافتتاحية في رسالة الوليد تحتوي بالمثل على عبارة «بالتي هي أحسن» (راجع الحاشية رقم ٤ هنالك).

(١١) راجع القسمين الثالث والسادس من رسالة الوليد؛ حيث التشديد على ضرورة طاعة الخليفة، وإبراز واجباته، بينما لا يقابل ذلك التأكيد على حقوق رعاياه، والاستماع إلى مطالبهم.

(١٢) بينما تشير رسالة الوليد إلى سنة/ سنن الله، تعني السنن هنا سنن الإسلام.

(١٣) «صلاح ذات البين»: راجع رسالة الوليد، القسم السابع، والحاشية رقم ٤٧ هنالك.

(١٤) ورد في رواية سبط ابن الجوزي «وفي خلاف ذلك»، بينما ورد في رواية القلقشندي «وفي إخلال ذلك».

(١٥) ورد في رواية سبط ابن الجوزي «أمر»، بينما أورد القلقشندي «حبل». وورد في رسالة الوليد: «وتشييدًا بهم لعُراه، وتقوية بهم لقوى حبله» (راجع القسم الثالث)، وراجع أيضًا قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، و﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٢].

وقهر دينهم، واستعلاء عدوهم، وتفرق الكلمة، وخسران الدنيا والآخرة[١٦].

٤. فحقٌّ على من استخلفه الله في أرضه، وأتَمَنَه[١٧] على خلقه «أن يجهد نفسه لله»[١٨]، وأن يُؤثِر ما فيه رضا الله وطاعته، ويعدل فيما الله واقِفه عليه وسائله عنه، ويحكم بالحق ويعمل بالعدل فيما حمَّله الله وقلَّده، فإن الله ﷻ يقول لنبيه داوود عليه السلام // : [٣٦٤]

«يا دَاوُدُ، إنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفةً في الأرضِ فاحْكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تَتَّبِعِ الهَوى فَيُضِلَّكَ عنْ سَبِيلِ اللَّهِ إنَّ الَّذِينَ يضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شديدٌ بما نَسُوا يَوْمَ الحِسَابِ»[١٩]. وقال ﷻ: «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أجمَعِينَ عَمَّا كانُوا يَعْمَلُونَ»[٢٠]. وبلغنا أن عمر بن الخطاب قال: «لو ضاعت سخلةٌ بجانب الفرات لتخوفت أن يسألني الله عنها». وايْم الله، إن المسؤول عن خاصة نفسه، الموقوف على عمله، فيما بين الله وبينه،

---

(١٦) هناك تقارب وثيق بين هذه الجملة والجملة الرابعة في القسم الخامس من رسالة الوليد.

(١٧) تُقرأ «واتمنه» (حُذفت همزة القطع من الألف، ووُضعت الشدة على حرف التاء في مكان الأخطاء المطبعية كما تظهر في نص كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي).

(١٨) هذه الإضافة أوردها سبط ابن الجوزي.

(١٩) راجع قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦].

(٢٠) راجع قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢ ـ ٩٣].

لمتعرِّضٌ لأمر كبير، وعلى خطر عظيم، فكيف بالمسؤول عن رعاية الأمة؟! وبالله الثقة، وإليه المفزع والرغبة في التوفيق مع العصمة، والتسديد والهداية إلى ما فيه ثبوت الحجة، والفوز من الله بالرضوان والرحمة.

«أهمية أخذ ميثاق بالعهد»[٢١]

٥. وأنْظَر الأئمة لنفسه، وأنصحهم في دينه وعباده وخلافته في أرضه، مَن عمل بطاعة الله وكتابه، وسنة نبيه ﷺ في مدة أيامه، واجتهد وأجهد رأيه ونظره فيمن يوليه عهده، ويختاره لإمامة المسلمين ورعايتهم بعده، وينصبه علمًا لهم، ومفزعًا في جمع ألفتهم، ولمِّ شعثهم، وحقن دمائهم، والأمن بإذن الله من فُرقتهم، وفساد ذات بينهم واختلافهم، ورفع نزغ الشيطان وكيده عنهم[٢٢]، فإن الله ﷻ جعل العهد بالخلافة[٢٣] من تمام أمر الإسلام[٢٤] وكماله، وعزه وصلاح أهله؛ وألهم خلفاءه من توسيده[٢٥] لمن يختارونه له من بعدهم ما عظُمت به النعمة،

---

(٢١) راجع كتاب الوليد، القسمين السابع والتاسع، وقد ورد فيهما الكثير مما يمكن أن يقال في هذا الشأن.

(٢٢) هناك تقارب وثيق بين هذه الفقرة (من أول قوله «مفزع» حتى «الشيطان») وجزء من الجملة الثانية في القسم السابع من رسالة الوليد (راجع أيضًا الحاشيتين ٤٣، و٤٥ هنالك).

(٢٣) ورد في رواية سبط ابن الجوزي «العهد بعد الخلافة»، بينما في رواية القلقشندي «العهد بالخلافة».

(٢٤) راجع رسالة الوليد، القسم الثامن: «فأمر هذا العهد من تمام الإسلام، وكمال ما استوجب الله على أهله من المنن العظام».

(٢٥) كلمة «توسيد» تعني «تسويد»، فراجع «لسان العرب» لابن منظور، طبعة بولاق، ١٣٠٠ ـ ١٣٠٧هـ، المجلد الرابع، صفحة ٤٧٥.

وشملت منه العافية. ونقض الله بذلك أمر أهل الشقاق والعداوة، والسعي في الفرقة، والتربص(٢٦) للفتنة.

«جهود المأمون نفسه»(٢٧)

٦. ولم يزل أمير المؤمنين «يجهد نفسه»(٢٨) منذ أفضت إليه الخلافة، فاختبر بشاعة مذاقتها، وثقل محملها، وشدة مؤونتها، وما يجب على من تقلدها من ارتباط طاعة الله.// ومراقبته فيما [٣٦٥] حمله منها، فأنصب بدنه، وأسهر عينه، وأطال فكره فيما فيه عز الدين، وقمع المشركين، وصلاح الأمة، ونشر العدل، وإقامة الكتاب والسنة. ومنعه ذلك من الخفض والدَّعَة بهني العيش(٢٩)؛ علمًا بما الله سائله عنه، ومحبة أن يلقى اللهَ مُناصِحه(٣٠) في دينه وعباده، ومختارًا لولاية عهده، ورعاية الأمة من بعده، أفضل من يقدر عليه في دينه وورعه وعلمه، وأرجاهم للقيام بأمر الله وحقه؛ مُناجيًا الله بالاستخارة في ذلك، ويسأله إلهامه ما فيه رضاه وطاعته في ليله ونهاره، ومُعمِلًا في طلبه

---

(٢٦) استُخدم لفظ «التربص» الوارد في نص سبط ابن الجوزي بدلًا من «الرفض» الوارد في نص القلقشندي.

(٢٧) راجع القسم العاشر في رسالة الوليد: «ثم إن أمير المؤمنين لم يكن منذ استخلفه الله بشيء من الأمور أشد اهتمامًا وعناية منه بهذا العهد؛ لعلمه بمنزلته من أمر المسلمين».

(٢٨) أضفناها؛ إذ يبين أحمد زكي صفوت أن المعنى يتضح من السياق.

(٢٩) ورد في رواية سبط ابن الجوزي «الحفظ والدعة، ومهنأ العيش»، بينما ورد في رواية القلقشندي «الخفض والدعة بهانئ العيش». وتعكس الجملة بكاملها إلى حد ما القسم الحادي عشر من رسالة الوليد.

(٣٠) في نص سبط ابن الجوزي «مناصحًا»، بينما في نص القلقشندي «مناصحه».

والتماسه[٣١] من أهل بيته من ولد عبد الله بن العباس، وعلي بن أبي طالب فكره ونظره، ومقتصرًا فيمن علم حاله ومذهبه[٣٢] منهم على علمه، وبالغًا في المسألة عمَّن خفي عليه أمره جهده وطاقته، حتى استقصى أمورهم بمعرفته، وابتلى أخبارهم مشاهدة، وكشف ما عندهم مساءلة،

«تعيين علي الرضا»[٣٣]

٧. فكان خيرته بعد استخارته لله، وإجهاده نفسه في قضاء حقه في عباده[٣٤]، من البيتين جميعًا علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب؛ لِما رأى من فضله البارع، وعلمه الناصع، وورعه الظاهر، وزهده الخالص، وتخليه من الدنيا، وتسلمه من الناس، وقد استبان له ما لم تزل الأخبار عليه متواطئة، والألسن عليه متفقةً، والكلمة فيه جامعة؛ ولِما لم يزل يعرفه به من الفضل يافعًا وناشئًا، وحدثًا ومكتهلًا،

---

(٣١) ورد حرف الجر «في» في رواية سبط ابن الجوزي، بينما ورد حرف الجر «من» في رواية القلقشندي.

(٣٢) في رواية سبط ابن الجوزي «مقتصرًا في من علم حاله ومذهبه منهم على الحق علمًا»، وقد انتقدها جابريلّي Gabrieli بوصفه لها أنها مربكة مقارنةً بعبارة القلقشندي ونصها «مقتصرًا في من علم حاله ومذهبه منهم على علمه».

(٣٣) يعكس القسم السابع هنا في هذه الرسالة القسم الثاني عشر في رسالة الوليد (ويشتمل القسمان على الصفات الحميدة في الشخص الذي عُيِّن وليًا)، ويعكس القسم التاسع في هذه الرسالة القسم الثالث عشر في رسالة الوليد «الخير الواسع» الذي يعود على الناس من إعطاء البيعة.

(٣٤) «في عباده» وفقًا لرواية سبط ابن الجوزي بدلًا من «وبلاده» في رواية القلقشندي.

فعقد له بالعقد والخلافة[٣٥]؛ إيثارًا لله والدين، ونظرًا للمسلمين، وطلبًا للسلامة وثبات الحجة، والنجاة في اليوم الذي يقوم الناس فيه لرب العالمين.

٨. ودعا أمير المؤمنين ولده، وأهل بيته، وخاصته، وقواده، وخدمه، فبايعوه مُسرِعين[٣٦] مسرورين، عالمين بإيثار أمير المؤمنين طاعة الله على الهوى في ولده وغيرهم ممن هو أشبكُ به رحمًا، وأقرب قرابة، وسماه الرضا؛ إذ كان رضًا عند أمير المؤمنين[٣٧].

٩. فبايعوا[٣٨] معشر بيت أمير المؤمنين، ومن بالمدينة المحروسة[٣٩] من قواده وجنده، وعامة المسلمين الرضا من بعده[٤٠]، على اسم الله وبركته، وحسن قضائه لدينه وعباده، [٣٦٦]

---

(٣٥) في رواية سبط ابن الجوزي ورد قوله: «فعقد له العهد والولاية من بعده؛ واثقًا بخيرة الله في ذلك، إذ علم الله من فعله»، بينما ورد في رواية القلقشندي أنه قال: «فعقد له بالعقد والخلافة».

(٣٦) وردت «مسارعين» في رواية سبط ابن الجوزي، بينما وردت في رواية القلقشندي «مسرعين».

(٣٧) وردت في رواية سبط ابن الجوزي «وسماه الرضا؛ إذ كان رضًا»، بينما وردت في رواية القلقشندي «وسماه الرضي؛ إذ كان رضيًا». وقد كان لقب «الرضا» رفيع الشأن، وتمثل شعار الحركة التي اعتلى بها العباسيون صهوة الحكم في الدعوة إلى كتاب الله وسنة نبيه، و«الرضا من أهل البيت» (راجع الفصل الرابع، الحاشية رقم ٩).

(٣٨) في رواية سبط ابن الجوزي «فبايعه»، بينما في رواية القلقشندي «فبايعوا».

(٣٩) ولذا علق جابريلّي قائلًا إن هذه النسخة من رسالة تعيين الرضا كان من المقرر لها أن تُذاع في المدينة.

(٤٠) ورد في رواية سبط ابن الجوزي «لأمير المؤمنين والرضا»، بينما في رواية القلقشندي «الرضِيّ» فحسب.

بيعةً مبسوطةً إليها أيديكم، منشرحةً لها صدوركم، عالمين بما أراد أمير المؤمنين بها، وآثر طاعة الله والنظر لنفسه ولكم فيها، شاكرين لله على ما ألهم أمير المؤمنين من نصاحته في رعايتكم، وحرصه على رُشدكم وصلاحكم، راجين عائدة ذلك[٤١] في جمع ألفتكم، وحقن دمائكم، ولمِّ شعثكم، وسد ثغوركم، وقوة دينكم، ورَغْم[٤٢] عدوكم، واستقامة أموركم. وسارعوا إلى طاعة الله، وطاعة أمير المؤمنين، فإنه الأمر إن سارعتم إليه، وحمدتم الله عليه، عرفتم الحظ فيه، إن شاء الله تعالى[٤٣].

---

(٤١) ورد في رواية سبط ابن الجوزي «عائدة ذلك»، بينما ورد في رواية القلقشندي «عائده في ذلك».

(٤٢) ورد في رواية سبط ابن الجوزي «قمع عدوكم»، بينما ورد في رواية القلقشندي «رغم عدوكم».

(٤٣) أضاف سبط ابن الجوزي في روايته «كُتبت بخط يده في اليوم السابع من شهر رمضان، عام ٢٠١هـ، الموافق التاسع والعشرين من شهر مارس، عام ٨١٧م».

المراجع

أولًا: المراجع العربية

١ ـ «ديوان العباس بن مرداس السلمي» (توفي بين عامي ٢٣هـ/ ٦٤٤م و٣٥هـ/٦٥٦م)، تحقيق: د. يحيى الجبوري، بغداد عام ١٩٦٨م.

٢ ـ «شعر عبد الله بن الزبير الأسدي» (توفي عام ١٣٢هـ/ ٦٩٤م). تحقيق: د. يحيى الجبوري، بغداد عام ١٩٧٤م.

٣ ـ **رسالة في الفتنة**. عبد الحميد بن يحيى (توفي عام ١٣٢هـ/ ٧٤٩م)، في كتاب **التذكرة الحمدونية** لابن حمدون، باب ٣١ (ولاحقًا في مجلد التذكرة، الطبعة الأولى، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٨٣م؛ ولاحقًا أيضًا ورد على هيئة الرسالة رقم ١٦ فيما بين مجموعة رسائل «عبد الحميد»، الطبعة الأولى، تحقيق إحسان عباس).

٤ ـ **التاريخ**. لعبد الملك بن حبيب (توفي عام ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م). مخطوطة مارش ٢٨٨ في مكتبة بودليان.

٥ - **الإسلام وأصول الحكم**. للشيخ علي عبد الرازق صدر في القاهرة عام ١٩٢٥م.

٦ - **المصنف**. لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (توفي عام ٢١١هـ/ ٨٢٧م). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت عام ١٩٧٠/ ١٩٧٢م.

٧ - **سنن أبي داوود**. لأبي داود سليمان بن الأشعث (توفي عام ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م). صدر في القاهرة عام ١٩٥٢م.

٨ - **كتاب الخراج**. لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (توفي عام ١٨٢هـ/ ٧٩٨م). الطبعة الأولى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت. صدر في القاهرة ولندن عام ١٩٨٥م.

٩ - **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**. لأبي زرعة عبد الرحمن بن عمرو (توفي عام ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م). تحقيق: شكر الله بن نعمة الله القوجاني. صدر في دمشق عام ١٩٨٠م.

١٠ - «**الأغاني**» لأبي الفرج الأصفهاني.

١١ - «**رسالة في الإمامة**» لأحمد بن يعقوب أبو الفوارس (توفي عام ٤١١هـ/ ١٠٢١م). صدر بالإنكليزية تحت عنوان: The Political Doctrine of the Ismâ'îlîs. ترجمة وتحقيق: إس إن مكارم S. N. Makarem، صدر في مدينة دلمار بنيويورك عام ١٩٧٧م.

١٢ - «**شعر الأحوص**» لعبد الله بن محمد الأنصاري الملقب بالأحوص (توفي زهاء عام ١١٠هـ/ ٧٢٨م). تحقيق: عادل سليمان جمال. صدر في القاهرة عام ١٩٧٠م.

١٣ - «**ديوان العجاج**» للعجاج عبد الله بن رؤبة (توفي زهاء عام ٩٧هـ/ ٧١٥م). تحقيق وترجمة: وليم ألورد W. Ahlwardt في: Sammlungen alter arabischer Dichter صدر في برلين عام ١٩٠٣م.

١٤ ـ **«أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز»** لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري (توفي عام ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م). تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عسيلان. صدر في بيروت عام ١٩٧٩م.

١٥ ـ **«أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده»** تحقيق: د. عبد العزيز الدوري ود. عبد الجبار المطلبي. صدر في بيروت عام ١٩٧١م.

١٦ ـ **«ديوان الأخطل»** لغياث بن غوث الأخطل التغلبي (توفي قبل عام ٩٢هـ/ ٧١٠م). تحقيق: أنطوان صالحاني. صدر في بيروت عام ١٨٩١م.

١٧ ـ **دراسة نقدية لكتاب أخبار مكة.** لأبي عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس الفاكهي (توفي تقريبًا في عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) وموضوع أطروحة رسالة الدكتوراه للدكتور فواز علي بن جنيدب الدهاس، نوقشت بجامعة إكستر ١٩٨٣م.

١٨ ـ **ضحى الإسلام.** للكاتب أحمد أمين، المجلد الأول. صدر في القاهرة عام ١٩٣٣م.

١٩ ـ **الخلفية التاريخية لمرثية عثمان بن عفان المنسوبة لحسان بن ثابت.** تحقيق: وليد عرفات. نشرت بدورية كلية الدراسات الشرقية والإفريقية، العدد ٣٣ عام ١٩٧٠م.

٢٠ ـ **الإنافة في رتبة الخلافة** لجلال الدين السيوطي. تحقيق: أبو بكر الرازي وآخرون. نشر بدورية كلية الدراسات الشرقية الإسرائيلية العدد ٨ لعام ١٩٧٨م.

٢١ ـ **تاريخ الموصل.** لأبي زكريا يزيد بن محمد الأزدي (توفي عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م). تحقيق: علي حبيبة. صدر في القاهرة عام ١٩٦٧م.

٢٢ ـ **أنساب الأشراف.** لأحمد بن يحيى البلاذري (توفي عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م). مخطوطات المكتبة السليمانية (رئيس الكتاب مصطفى أفندي) الأرقام ٥٩٧ ، ٥٩٨ المجلد الأول، تحقيق: محمد حميد الله، صدر بالقاهرة عام ١٩٥٩م؛ المجلد الثاني تحقيق: محمد باقر المحمودي، صدر ببيروت عام ١٩٧٤م؛ المجلد الثالث تحقيق: عبد العزيز الدوري، صدر ببيروت وفيسبادن عام ١٩٧٨م؛ المجلد السادس بتحقيق إحسان عباس، صدر ببيروت وفيسبادن عام ١٩٧٩م؛ المجلد الرابع الباب الأول تحقيق: أرثر شلزنجر وإم جي كيستر، صدر بالقدس ١٩٧١م؛ المجلد الخامس، تحقيق: إسدي إف جويتين، صدر بالقدس عام ١٩٣٦م؛ المجلد الحادي عشر (سرد للتاريخ العربي المجهول)، تحقيق: وليم ألورد بغرايفيسفالد عام ١٨٨٣م.

٢٣ ـ **مختصر فتوح البلدان.** تحقيق: إم. جيه. دو جوج M. J. de Goeje، صدر بليدن عام ١٨٦٦م.

٢٤ ـ **الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات.** أبو القاسم بن إبراهيم البرادي (القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي). صدر بالقاهرة عام ١٣٠٢هـ.

٢٥ ـ **الألقاب الإسلامية.** للدكتور حسن الباشا. صدر بالقاهرة عام ١٩٥٧م.

٢٦ ـ **ديوان بشار بن برد.** (وقد توفي في عام ١٦٧هـ/ ٧٨٣م) تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور. صدر بالقاهرة عام ١٩٥٠م.

٢٧ ـ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل.** للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (توفي عام ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م أو لاحقًا). صدر باسطنبول وتاريخ صدوره غير محدد.

٢٨ ـ **كتاب المحاسن والمساوئ** إبراهيم بن محمد البيهقي (ترعرع في أوائل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي). تحقيق: فريدريك شوالي. صدر في مدينة غيسن الألمانية عام ١٩٠٢م.

٢٩ ـ **الآثار الباقية عن القرون الخالية**. لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (توفي عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م). تحقيق: إدوارد زاخاو. صدر بمدينة ليبزج الألمانية عام ١٩٢٣م.

٣٠ ـ **الجامع للأحاديث النبوية**. تحقيق: كلودلف كراهل وجوينبول تيودور. صدر بمدينة ليدن عام ١٨٦٢ ـ ١٩٠٨م.

٣١ ـ **أخبار الوافدات من النساء على معاوية بن أبي سفيان** للعباس بن بكار الضبي (توفي عام ٢٢٢هـ/٨٣٧م). تحقيق: سينة الشهابي. صدر ببيروت عام ١٩٨٣م.

٣٢ ـ **حياة الحيوان** لمحمد بن موسى الدميري (توفي عام ٨٠٨هـ/١٤٠٥م). مطبعة بولاق عام ١٢٨٤م.

٣٣ ـ **سير أعلام النبلاء** شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي (توفي عام ٧٤٨هـ/١٣٤٨م). تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. صدر ببيروت عام ١٩٨١م.

٣٤ ـ **الأخبار الطوال**. أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري (توفي عام ٢٨٢هـ/٨٩٥م). تحقيق: فلاديمير جوريجاس V. Guirgass. صدر بليدن عام ١٨٨٨م.

٣٥ ـ **الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول**. للدكتور عبد العزيز الدوري في الكتاب التذكاري للدراسات العربية والإسلامية المهدى إلى إحسان عباس. تحقيق: وداد القاضي. صدر ببيروت عام ١٩٨١م.

٣٦ ـ **بدايات الثيولوجية الإسلامية**. إس، جيه. فان Ess, J.Van . صدر في بيروت وفيسبادن عام ١٩٧٧م.

٣٧ ـ **كتاب الإرجاء**. لحسن بن محمد بن الحنفية، *Arabica* ٢١ (١٩٧٤م). إس، جيه. فان

٣٨ ـ **أخبار مكة**. لمحمد بن إسحاق الفاكهي (توفي عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م). ليدن، مخطوطة ٤٦٣، تحقيق فواز علي بن جنيدب الدهاس، وحقق فستنفلد Wüstenfeld مقتطفات منه في كتاب *Die Chroniken von Mekka* المجلد الثاني، ليبزج ١٨٥٩م.

٣٩ ـ **ديوان الفرزدق**، لتمام بن غالب الفرزدق (من المرجح أنه توفي في عام ١١٢هـ/ ٧٣٠م). تحقيق: عبد الله الصاوي. صدر في القاهرة عام ١٩٣٦م. (الإشارات المرجعية تعزو إلى هذه الطبعة ما لم يرد القول بغير هذا)؛ بيروت ١٩٦٠م؛ راجع أيضًا: Boucher في المراجع الأجنبية.

٤٠ ـ **المعرفة والتاريخ** ليعقوب بن سفيان الفسوي (توفي عام ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م). تحقيق: أكرم ضياء العمري. صدر ببغداد عام ١٩٧٤ ـ ١٩٧٦م (وفيه ورد أن المؤلف اسمه البسوي وليس الفسوي).

٤١ ـ **فضائح الباطنية** للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (توفي عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م). تحقيق: عبد الرحمن بدوي. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٤م.

٤٢ ـ «**إحياء علوم الدين**» للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، صدر بالقاهرة عام ١٢٨٢م.

٤٣ ـ «**نصيحة الملوك**» الطبعة الثانية، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي. تحقيق: جيه. هوما. صدر بطهران عام ١٣٥١ (بالتقويم الشمسي). ترجمة: إف. أر. سي. باجلي F. R. C. Bagley في كتاب Ghazālī's Book of Counsels for Kings، أوكسفورد، عام ١٩٦٤م، وفيه صفحتان لثبت لمراجع إحداهما للتحقيق والأخرى للترجمة.

٤٤ ـ «**الهادي إلى الحق**» ليحيى بن الحسين (توفي عام ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، «درر الأحاديث النبوية». تحقيق: يحيى عبد الكريم الفضيل. بيروت عام ١٩٨٢م.

٤٥ ـ «**تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء**» لحمزة الإصفهاني (توفي عام ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م). تحقيق: جيه، إم. بي، جوتفالدت J. M. P. Gottwaldt. صدر بمدينة ليبزج ١٨٤٤م.

٤٦ ـ «**ديوان حسان بن ثابت**» (توفي عام ٥٤هـ/ ٦٧٤م). تحقيق: وليد عرفات. صدر بلندن عام ١٩٧١م.

٤٧ ـ «حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم وحكم مجلس تأديب القضاة الشرعيين في وزارة الحقانية بفصل مؤلفه من القضاء الشرعي». صدر بالقاهرة عام ١٣٤٤هـ.

٤٨ ـ «**دراسة تحليلية وإحصائية للألقاب الإسلامية**» لمحمد باقر الحسيني. مجلة سومر العدد السابع والعشرين (١٩٧١م)، والعدد الثامن والعشرين (١٩٧٢م).

٤٩ ـ «**سيرة عمر بن عبد العزيز**» الجزء الخامس، لأبي محمد عبد الله بن عبد الحكم (توفي عام ٢١٤هـ/ ٨٢٩م). تحقيق: أحمد عبيد الفُلك المشحون. صدر ببيروت عام ١٩٦٧م.

٥٠ ـ «**فتوح مصر وأخبارها**» لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم (توفي عام ٢٥٧هـ/ ٨٧١م). تحقيق: سي. سي. توري C. C. Torrey. صدر في مدينة نيو هيفن عام ١٩٢٢م.

٥١ ـ **«العقد الفريد»** أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه (توفي عام ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م). تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الإبياري صدر بالقاهرة من عام ١٩٤٠ ـ ١٩٦٥م.

٥٢ ـ **«شرح نهج البلاغة»** عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد (توفي عام ٦٥٥هـ/ ١٢٥٧م). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. صدر بالقاهرة من عام ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧م.

٥٣ ـ **«تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل»** لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم (توفي عام ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م). صدر بحيدر أباد عام ١٩٥٢م.

٥٤ ـ **«المصنف»** لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (توفي عام ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م). تحقيق: عبد الخالق الأفغاني. صدر بحيدر أباد عام ١٣٨٦هـ.

٥٥ ـ **«تهذيب تاريخ بن عساكر»** لأبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر (توفي عام ٥٧١هـ/ ١١٧٦م). تحقيق: عبد القادر بدران وأحمد عبيد. صدر بدمشق عام ١٩١١ ـ ١٩٣٢م.

٥٦ ـ **«تاريخ مدينة دمشق»** لأبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر، المجلد الأول. تحقيق: صلاح الدين المنجد. صدر بدمشق عام ١٩٥٤م.

٥٧ ـ **«الكامل في التاريخ»** لعز الدين علي بن الأثير (توفي عام ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م). تحقيق: سي. جيه. تورنبيرج C. J. Tornberg صدر بمدينة ليدن عام ١٨٥١ ـ ١٨٧٦م.

٥٨ ـ **«أسد الغابة في معرفة الصحابة»** لعز الدين علي بن الأثير. صدر بالقاهرة ١٢٨٥ ـ ١٢٨٦م.

٥٩ ـ «**كمال الدين**» لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه (توفي عام ٣٨١هـ/ ٩٩١م). تحقيق: علي أكبر غفاري. صدر بطهران عام ١٣٩٠هـ.
٦٠ ـ «**معاني الأخبار**» لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه. تحقيق: علي أكبر غفاري. صدر بطهران عام ١٣٧٩هـ.
٦١ ـ «**من لا يحضره الفقيه**» لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه، تحقيق: حسن الموسوي الخراساني. صدر بطهران عام ١٣٩٠ (بالتقويم الشمسي).
٦٢ ـ «**الأحكام السلطانية**» الجزء الثاني، لأبي يعلى محمد بن الحسين بن الفراء (توفي عام ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م). تحقيق: محمد حامد الفقي. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٦م.
٦٣ ـ «**تهذيب التهذيب**» لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (توفي عام ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م). صدر بحيدر أباد عام ١٣٢٥هـ/ ١٣٢٧هـ.
٦٤ ـ «**مسند أحمد**» لأحمد بن محمد بن حنبل (توفي عام ٢٤١هـ/ ٨٥٥م). صدر في القاهرة عام ١٣١٣هـ.
٦٥ ـ «**الإحكام في أصول الأحكام**» لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم (توفي عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م). تحقيق: أحمد محمد شاكر.
صدر بالقاهرة عام ١٣٤٥هـ/ ١٣٤٨هـ.
٦٦ ـ «**جمهرة أنساب العرب**» لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٢م.
٦٧ ـ «**السيرة النبوية**» لأبي محمد عبد الملك بن هشام (توفي عام ٢١٨هـ/ ٨٣٣م أو عام ٢١٣هـ/ ٨٢٨م). تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. صدر بالقاهرة في عام ١٩٥٥م.

٦٨ ـ «سيرة عمر بن عبد العزيز» لجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسين علي بن الجوزي (توفي في عام ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م). تحقيق: محب الدين الخطيب. صدر بالقاهرة عام ١٣٣١هـ.

٦٩ ـ «البداية والنهاية في التاريخ» لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (توفي في عام ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م). صدر في القاهرة عام ١٣٥١هـ/ ١٣٥٨هـ.

٧٠ ـ «مقدمة ابن خلدون» لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (توفي عام ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م). و«مقدمة ابن خلدون» تشكل المجلد الأول من كتابه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». مطبعة بولاق عام ١٢٨٤هـ.

٧١ ـ «وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان» لشمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان (توفي عام ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م). تحقيق: إحسان عباس. صدر ببيروت عام ١٩٦٨م/ ١٩٧٢م.

٧٢ ـ «سنن بن ماجه» لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه (توفي عام ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. صدر بالقاهرة عام ١٩٥٢م/ ١٩٥٣م.

٧٣ ـ «لسان العرب» جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (توفي عام ٧١١هـ/ ١٣١١م). صدر ببولاق عام ١٣٠٠هـ/ ١٣٠٧هـ.

٧٤ ـ «رسالة في الصحابة» لعبد الله أبي عمر بن المقفع (توفي عام تحت عنوان: Ibn al-Muqaffa "Conseilleur" du Calife صدر بباريس عام ١٩٧٦م.

٧٥ ـ «**كتاب الفهرست**» لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن النديم (توفي على الأرجح عام ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م). تحقيق: رضا تجدد. صدر بطهران عام ١٩٧١م.

٧٦ ـ «**ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات**» (توفي بعد عام ٨٥هـ/ ٧٠٤م). تحقيق: إن. رودو ـ كاناكيس N. Rhodo-kanakis. صدر بفيينا عام ١٩٠٢م.

٧٧ ـ «**عيون الأخبار**» لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (توفي عام ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م). صدر بالقاهرة عام ١٩٢٥ ـ ١٩٦٠م.

٧٨ ـ كتاب «**الإمامة والسياسة**» لابن قتيبة. صدر بالقاهرة عام ١٩٠٩م.

٧٩ ـ «**الطبقات الكبرى**» لأبي عبد الله محمد بن سعد (توفي عام ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م). صدر ببيروت عام ١٩٥٧ ـ ١٩٦٠م.

٨٠ ـ «**مناقب آل أبي طالب**» لأبي جعفر محمد بن علي بن شهرآشوب (توفي عام ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م). صدر في مدينة النجف عام ١٩٥٦م.

٨١ ـ «**مشيخة بن طهمان**» لإبراهيم بن طهمان (توفي عام ١٦٣هـ/ ٧٨٠م). تحقيق: محمد طاهر مالك.. صدر بدمشق عام ١٩٨٣م. راجع أيضًا: كتابات مالك وMallick.

٨٢ ـ «**العقد الفريد**»، راجع ابن عبد ربه.

٨٣ ـ «**الأغاني**» لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (توفي في عام ٣٥٦هـ/٩٦٧م). صدر في القاهرة عام ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤م.

٨٤ ـ «**كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**» لسرحان [بن عمر] بن سعيد الإزكوي (القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي) مخطوطة تاريخية بدار الكتب الظاهرية رقم: ٣٤٦.

٨٥ ـ **«البيان والتبيين»** لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (توفي عام ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م). تحقيق: عبد السلام محمد هارون. صدر بالقاهرة عام ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠م.

٨٦ ـ **«رسائل الجاحظ»** لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق: محمد عبد السلام هارون. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩م.

٨٧ ـ **«كتاب التاج في أخلاق الملوك»** لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق: أحمد زكي باشا. صدر بالقاهرة عام ١٩١٤م.

٨٨ ـ **«ديوان جرير»** لجرير بن عطية بن الخطفي (توفي في عام ١١٠هـ/ ٧٢٨م). تحقيق: محمد إسماعيل الصاوي. صدر بالقاهرة عام ١٣٥٣هـ. تحقيق: نعمان محمد أمين طه. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م.

٨٩ ـ **«الطبقات»** لخليفة بن خياط (توفي عام ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م أو ٢٣٠هـ أو ٢٤٦هـ). تحقيق: أكرم ضياء العمري. صدر ببغداد ١٩٦٧م.

٩٠ ـ **«تاريخ خليفة بن خياط»** لخليفة بن خياط. تحقيق: سهيل زكار. صدر بدمشق عام ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨م.

٩١ ـ **«تاريخ بغداد»** لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (توفي في عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م). صدر بالقاهرة عام ١٩٣١م.

٩٢ ـ **«تسمية ولاة مصر»** لأبي عمر محمد بن يوسف الكندي (توفي عام ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م). تحقيق: آر. جيست R. Guest. صدر بمدينتي لندن وليدن عام ١٩١٢م.

٩٣ ـ **«العيون والحدائق في أخبار الحقائق»**. تحقيق: إم. جيه. دو جوج صدر بليدن عام ١٨٧١م.

٩٤ ـ «الأصول من الكافي» محمد بن يعقوب الكليني (توفي عام ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م). تحقيق: علي أكبر الغفاري. صدر بطهران عام ١٣٧٧ ـ ١٣٨١هـ.

٩٥ ـ «هاشميات الكميت» للكميت بن زيد الأسدي (توفي عام ١٢٦هـ/ ٧٤٣م). تحقيق وترجمة: جيه. هوروفيتز J. Horovitz. صدر بليدن ١٩٠٤م؛ وبه صفحتان للمراجع؛ الأولى للتحقيق والثانية للترجمة.

٩٦ ـ «ديوان كثير عزة» لكثير عزة بن عبد الرحمن (توفي عام ١٠٥هـ/ ٧٢٣م). تحقيق: إحسان عباس. صدر ببيروت عام ١٩٧١م.

٩٧ ـ «ديوان ليلى الأخيلية» ليلى الأخيلية (توفيت سريعًا في أعقاب عام ٨٥هـ/ ٧٠٤م). تحقيق: خليل إبراهيم العطية وجليل العطية. صدر ببغداد عام ١٩٦٧م.

٩٨ ـ «الموطأ» للإمام مالك بن أنس (توفي عام ١٧٩هـ/ ٧٩٥م). صدر بالقاهرة بدون تاريخ.

٩٩ ـ «المشيخة المزعومة» لإبراهيم بن طهمان. تحقيق: محمد طاهر مالك. *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes* 22 (1976).

١٠٠ ـ «البدء والتاريخ» لأبي نصر المطهر بن المطهر المقدسي (كتاب نادر صنف عام ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م).

تحقيق: سي. هوارت C. Huart. صدر بباريس عام ١٨٩٩ ـ ١٩١٩م.

١٠١ ـ «النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم» لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي. تحقيق: جي. فوس G. Vos. صدر بليدن عام ١٨٨٨م.

١٠٢ ـ «مروج الذهب ومعادن الجواهر» لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي (توفي عام ٣٤٥هـ/٩٥٦م أو عام ٣٤٦هـ). تحقيق: باربيير دو ماينارد Barbier de Meynard وبافو دو كورتييل Pavet de Courteille. صدر بباريس عام ١٨٦١م/١٨٧٧م. تنقيح ومراجعة: سي. باليت C. Pellat صدر ببيروت عام ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩م. المراجع التي وردت في الكتاب تعزو في البداية إلى مجلد نسخة باليت وكتاباته، ثم إلى مجلد نسخة باريس وفقًا لما حدده باليت.

١٠٣ ـ «التنبيه والإشراف» لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي. تحقيق: إم. جيه. دو جوج M. J. de Goeje. صدر بليدن عام ١٨٩٤م.

١٠٤ ـ «الأحكام السلطانية» لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (توفي عام ٤٥٠هـ/١٠٥٨م). تحقيق: إم. إنجر M. Enger. صدر بمدينة بون عام ١٨٥٣م. ترجمة: إي. فانان E. Fagnan. تحت عنوان: les statuts gouvernementau. صدر بالجزائر عام ١٩١٥م.

١٠٥ ـ «حذف من نسب قريش» مؤرج بن عمرو السدوسي (أواخر القرن الثاني الهجري/القرن الثامن الميلادي). تحقيق: صلاح المنجد. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٠م.

١٠٦ ـ «ديوان المؤيد في الدين» لأبي ناصر هبة الله بن الحسين المؤيد في الدين (توفي عام ٤٧٠هـ/١٠٧٧م). تحقيق: محمد كامل حسين. صدر بالقاهرة عام ١٩٤٩م.

١٠٧ ـ «سيرة المؤيد في الدين، داعي الدعاة ترجمة حياته بقلمه» لأبي ناصر هبة الله بن الحسين المؤيد في الدين. تحقيق: محمد كامل حسين. صدر بالقاهرة عام ١٩٤٩م.

١٠٨ ـ «**الكامل**» لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (توفي عام ٢٨٥هـ/٨٩٨م). تحقيق: دبليو. رايت W. Wright. صدر بمدينة ليبزج ١٨٦٤ ـ ١٨٩٢م.

١٠٩ ـ «**الإرشاد**» للشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد المفيد بن المعلم (توفي عام ٤١٣هـ/١٠٢٢م). ترجمة: آي. كيه. إيه. هوارد I. K. A. Howard. صدر بلندن عام ١٩٨١م.

١١٠ ـ «**دراسات في تاريخ الخط العربي**» للمنجد. صدر ببيروت عام ١٩٧٢م.

١١١ ـ «**صحيح مسلم**» للإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم (توفي عام ٢٦١هـ/٨٧٥م). صدر بالقاهرة عام ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م.

١١٢ ـ «**ديوان نابغة بني شيبان**» لعبد الله بن المخارق نابغة بني شيبان (توفي في عام ١٢٧هـ/٧٤٥م أو بعده). صدر بالقاهرة عام ١٩٣٢م.

١١٣ ـ «**الإعلام بأعلام بيت الله الحرام**» لقطب الدين محمد بن علاء الدين أحمد النهروالي (توفي عام ٩٩٠هـ/١٥٨٢م). تحقيق: فستنفلد. انظر: (Die Chroniken von Mekka، المجلد الثالث). صدر بمدينة ليبزج عام ١٨٥٧م.

١١٤ ـ «**وقعة صفين**»، المجلد الثاني لأبي الفضل نصر بن مزاحم المنقري (توفي عام ٢١٢هـ/٨٢٧م). تحقيق: عبد السلام محمد هارون. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٢م.

١١٥ ـ «**الفتن**» لأبي عبد الله الخزاعي نعيم بن حماد (توفي عام ٢٢٨هـ/٨٤٣م). مخطوطات المكتبة البريطانية رقم ٩٤٤٩.

١١٦ ـ «**شعر النعمان بن بشير الأنصاري**» للنعمان بن بشير الأنصاري (توفي عام ٦٥هـ/٦٨٤م). تحقيق: يحيى وهيب الجبوري. صدر ببغداد عام ١٩٦٨م.

١١٧ ـ **«نهاية الإرب في فنون الأدب»** لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (توفي عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣١م). صدر في القاهرة عام ١٩٢٣م.

١١٨ ـ **«دعائم الإسلام»** للقاضي النعمان بن محمد (توفي عام ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م). تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي. صدر بالقاهرة عام ١٩٥١ ـ ١٩٦٠م.

١١٩ ـ **«صبح الأعشى»** لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندي (توفي عام ٨٢١هـ/ ١٤١٨م). تحقيق: محمد عبد الرسول إبراهيم. صدر بالقاهرة ١٩١٣ ـ ١٩٢٠م.

١٢٠ ـ **«تفسير القمي»** لأبي الحسن إبراهيم القمي (القرن الثالث والرابع الهجري). تحقيق: صيب الموسوي الجزائري. صدر بمدينة النجف عام ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧هـ.

١٢١ ـ **«ديوان القطامي»** لعمير بن شييم القطامي (توفي زهاء عام ١٠١هـ/ ٧٢٠م). تحقيق: إبراهيم السامرائي وأحمد مطلب. صدر ببيروت عام ١٩٦٠م.

١٢٢ ـ **«ديوان الراعي النميري»** لعبيد بن حسين الراعي (ربما توفي عام ٩٠هـ/ ٧٠٩م). تحقيق: آر. ويبرت R. Weipert. صدر ببيروت وفيسبادن عام ١٩٨٠م.

١٢٣ ـ **«المحدث الفاصل بين الراوي والواعي»** لأبي محمد الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي (توفي قرابة عام ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م). تحقيق: محمد عجاج الخطيب. صدر ببيروت عام ١٩٧١م.

١٢٤ ـ «ديوان رؤبة بن العجاج» لرؤبة بن العجاج (توفي عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م). تحقيق وترجمة: وليم ألورد في الجزء الثالث من كتاب Sammlungen alter arabischer Dichter. صدر ببرلين عام ١٩٠٣م.

١٢٥ ـ «جمهرة خطب العرب» لأحمد زكي صفوت. صدر بالقاهرة عام ١٩٣٣م.

١٢٦ ـ «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكي صفوت. صدر بالقاهرة عام ١٩٣٧م.

١٢٧ ـ «الصاحب بن عباد» للصاحب بن عباد (توفي عام ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م). تحقيق: عبد الوهاب زام وشوقي ضيف. صدر بالقاهرة عام ١٩٤٧م.

١٢٨ ـ «درهم نادر للخليفة الأموي عبد الملك بن مروان» سلمان عيسى، مجلة سومر، العدد السادس والعشرون عام ١٩٧٠م.

١٢٩ ـ «سير الآباء البطاركة» لساويرس بن المقفع (ترعرع في أواخر القرن العاشر الميلادي). تحقيق: سي. إف. سيبولد C. F. Seybold تحت عنوان: Alexandrinische patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I، الصفحات من ٧٦١ إلى ٧٦٧. صدر بهامبورج عام ١٩١٢م.

انظر أيضًا النسخة التي حققها: سي. إف. سيبولد في Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script. Arab. Ser. iii, fasc. 1-2. صدر ببيروت وباريس وليبزج ١٩٠٤م/ ١٩١٠م.

١٣٠ ـ «الأم» لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (توفي عام ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م). مطبعة بولاق عام ١٣٢١ ـ ١٣٢٦هـ.

١٣١ ـ «درهمًا نادرًا عن علاقات دينية» لسمير شما. مجلة المسكوكات العدد الرابع عام ١٩٧٣م.

١٣٢ ـ **«ديوان الشريف المرتضى»** لأبي القاسم علي بن طاهر الشريف المرتضى (توفي عام ٤٣٦هـ/١٠٤٤م). تحقيق: رشيد الصفار. صدر بالقاهرة عام ١٩٥٨م.

١٣٣ ـ **«المعجم الصغير»** لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (توفي عام ٣٦٠هـ/٩٧١م). تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. صدر بالمدينة عام ١٩٦٨م.

١٣٤ ـ **«المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين»** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (توفي عام ٣١٠هـ/٩٢٣م). تحقيق: إم. جيه. دو جوج وآخرون في الجزء الثالث من طبعة ليدن لكتاب «تاريخ الطبري».

١٣٥ ـ **«تاريخ الرسل والملوك»** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري. تحقيق: إم. جيه. دو جوج وآخرون. صدر بليدن عام ١٨٧٩ ـ ١٩٠١م. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. صدر بالقاهرة عام ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩م.

١٣٦ ـ **«مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»** لرفاعة رافع الطهطاوي، الطبعة الثانية. صدر بالقاهرة عام ١٩١٢م.

١٣٧ ـ **«التبيان في تفسير القرآن»** لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (توفي عام ٤٥٩هـ/١٠٦٧م أو ٤٦٠هـ). تحقيق: أحمد حبيب القصير وأحمد شوقي الأمين. صدر بمدينة النجف عام ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣م.

١٣٨ ـ **«من ألقاب الخلفاء العباسيين: خليفة الله وظل الله»** لفاروق عمر. مجلة الجامعة المستنصرية، العدد الثاني لعام ١٩٧١م. راجع أيضًا فاروق عمر.

١٣٩ ـ «شعر عروة بن أذينة» لأبي عمير عروة بن أذينة (توفي زهاء عام ١٣٠هـ/٧٤٨م). تحقيق: يحيى الجبوري. صدر ببغداد عام ١٩٧٠م.

١٤٠ ـ «أخبار القضاة» لأبي بكر محمد بن خلف الملقب بوكيع (توفي زهاء عام ٣٠٦هـ/٩١٨م). تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي. صدر بالقاهرة عام ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠م.

١٤١ ـ «شعر الوليد بن يزيد بن عبد الملك» للوليد بن يزيد بن عبد الملك (توفي عام ١٢٦هـ/ ٧٤٤م). تحقيق: حسين عطوان. صدر بعمان عام ١٩٧٩م.

١٤٢ ـ «تاريخ اليعقوبي» لأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي (توفي عام ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م أو عام ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م). تحقيق: إم. تي. هوتسما M. T. Houtsma. صدر بليدن عام ١٨٨٣م. .

١٤٣ ـ «زبدة كشف الممالك في بيان الطرق والمسالك» لخليل بن شاهين الظاهري (توفي عام ٨٧٢هـ/ ١٤٦٨م). تحقيق: بي. رافيز P. Ravaisse. صدر بباريس عام ١٨٩٤م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1. Abel, A., 'Le khalife, présence sacrée', *Studia Islamica* 7 (1957).

2. Ansari, Z. I., 'Islamic Juristic Terminology before Šâfi'ī: a Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa', *Arabica* 19 (1972).

3. Arnold, T. W., *The Caliphate*, London 1965.

4. Bates, M., 'The "Arab-Byzantine" Bronze Coinage of Syria: an Innovation by 'Abd al-Malik' in *A Colloquium in Memory of George Carpenter Miles*, New York 1976.

5. Ben Shemesh, A., *Taxation in Islam*, Leiden and London 1965-9.

6. Boucher, R. (ed. and tr.), *Divan de Férazdak*, Paris 1870.
7. Bravmann, M. M., *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden 1972.
8. Breckenridge, J. D., *The Numismatic Iconography of Justinian II (685-695, 705-711 A.D.)*, New York 1959.
9. Brock, S. P., 'Syriac Views of Emergent Islam' in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale and Edwardsville 1982.
10. Brunschvig, R., 'Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik', *al-Andalus* 15 (1950).
11. Busse, H., 'The Revival of Persian Kingship under the Buyids' in D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford 1973.
12. Cahen, C., 'Points de vue sur la "Révolution 'abbâside.' "*Revue Historique* 230 (1963).
13. Cameron, A., 'Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium' in M. Mullett and R. Scott (eds), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981.
14. Cook, M., *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981.
15. *Corpus Papyrorum Raineri Archiducis Austriae, III, Series Arabica*, vol. 1/2, ed. A. Grohmann, Vienna 1924.
16. Crone, P., 'Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes?', forthcoming in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. VI.
17. Crone, P., 'Jāhilī and Jewish Law: the Qasāma', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984).
18. Crone, P.., *Roman, Provincial and Islamic Law*, forthcoming.
19. Crone, P., *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980.
20. Crone, P. and M. Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
21. Dennett, D. C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge Mass 1950.
22. Dennett, D. C., 'Marwan ibn Muhammad: the Passing of the Umayyad Caliphate', Harvard Ph.D. diss. 1939.

23. *EI1, The Encylopaedia of Islam*, Leiden 1913-38.

24. *EI2, The Encylopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1960.

25. Ess, J. van, Anfänge muslimischer Theologie, Beirut and Wiesbaden 1977.

26. Ess, J. van, 'Das Kitâb al-Irǧâ' des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya', *Arabica* 21 (1974).

27. Ess, J. van, Ma'bad al-Ǧuhanī in *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, ed. R. Gramlich, Wiesbaden 1974.

28. Gabrieli, F., 'Omayyades d'Espagne et Abbasides', *Studia Islamica* 31 (1970).

29. Gabrieli, F. *al-Ma'mūn e gli 'Alidi*, Leipzig 1929.

30. Gibb, H. A. R., 'The Fiscal Rescript of 'Umar II', *Arabica 2 (1955)* .

31. Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962.

32. Goitein, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966.

33. Goldziher, I., 'Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l'Islam', *Revue de l' Histoire des Religions* 35 (1897).

34. Goldziher, I., *Introduction to Islamic Law and Theology*, Princeton 1981.

35. Goldziher, I., *Muslim Studies*, London 1967-71 (references are to the pagination of the German original).

36. Goldziher, I., Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte, Leiden 1916.

37. Grohmann, A., *From the World of Arabic Papyri*, Cairo 1952.

38. Grohmann, A., 'Zum Papyrusprotokoll in früharabischer Zeit', *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 9 (1960).

39. Hall, J., *Powers and Liberties*, Oxford 1985.

.40. Hall, R., 'Islamic zeal plunges Sudan into new turmoil', *The Observer*, Sunday 20 May, 1984.

41. Halm, H., 'Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat', *Die Welt des Islams* 10 (1979).

42. Hinds, M., 'The Banners and Battle Cries of the Arabs Ṣiffin (657 AD)', al-Abhāth 24 (1971).

43. Ṣiffin, 'The Early äsid Caliphs and Sunna', unpublished paper presented at the colloquium on the study of Hadīth, Oxford 1982.

44. Ṣiffin, 'Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D.', *International Journal of Middle East Studies 2 (1971).*

45. Ṣiffin, '"Maghāzī" and "Sīra" in Early Islamic Scholarship' in La vie du prophète Mahomet, Colloque de Strasbourg (octobre 1980), Paris 1983.

46. Ṣiffin, 'The Murder of the Caliph 'Uthmān', *International Journal of Middle East Studies* 3 (1972).

47. Ṣiffin, 'The Ṣiffin Arbitration Agreement', *Journal of Semitic Studies* 17 (1972).

48. *Hinds Xerox*, copy of a 'Umānī MS of mixed contents obtained by Dr. K. Ennami (see Cook, *Dogma*, p. 4 for further details).

49. Hitti, P. K., *History of the Arabs*[7], London 1961.

50. Hooker, M. B., *A Concise Legal History of South-East Asia*, Oxford 1978.

51. Hourani, A. H., *Arabic Thought in the Liberal Age*, London 1962, reprinted Cambridge 1983.

52. Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge 1983.

53. Kessler, C., "Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration', *Journal of the Royal Asiatic Society 1970.*

54. Khadduri, M., *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore and London 1984.

55. Kister, M. J., 'On 'Concessions' and Conduct: a Study in Early *Hadīth'* in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale and Edwardsville 1982.

56. Kister, M. J., 'Some Reports concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam', *Journal of the Economic and Social History of the Orient 15 (1972).*

57. Kohlberg, E., 'Some Imāmī Shi'ī Interpretations of Umayyad History', in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale and Edwardsville 1982.

58. Kohlberg, E., 'The Term *Muhaddath* in Twelver Shi *Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem 1979.

59. Lambton, A. K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981.

60. Lammens, H., 'Le chantre des Omiades: notes biographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Aḫtal', *Journal Asiatique* sér. IX, 4 (1894).

61. Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93.

62. Lewicki, T., 'Les Ibādites dans l'Arabie du sud au moyen âge' *Folia Orientalia 1*(1959).

63. Lewis, B., *The Arabs In History*[4], London 1966.

64. *Lewis, B.,Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, New York etc. 1974.

65. *Lewis, B.*, 'The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs', *Dr. Zakir Husain Presentation Volume*, New Delhi 1968.

66. Lingat, R., *The Classical Law of India*, Berkeley, Los Angeles and London 1973.

67. Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

68. Madelung, W., 'New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Fadl b. Sahl and 'Alī al-Ridā' in *Studia Arabica et Islamica; Festschrift for Ihsān 'Abbas*, ed. W. al-Qādī, Beirut 1981.

69. Margoliouth, D., 'Omar's Instructions to the Kadi', *Journal of the Royal Asiatic Society* 1910.

70. Margoliouth, D., 'The Sense of the Title *Khalīfah*' in *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922.

71. Michael the Syrian (d. 1199), *Chronique*, ed. and tr. J.-B. Chabot, Paris 1899-1900.

72. Miles, G. C., 'The Earliest Arab Gold Coinage', *American Numismatic society Museum Notes* 13 (1967).

73. Miles, G. C., 'Early Islamic Inscriptions near Tā'if in the Hijāz', *Journal of Near Eastern Studies* 7 (1948).

74. Miles, G. C., 'Mihrāb and 'Anazah: a Study in Early Islamic Iconography' in *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, ed. G. C. Miles, Locust Valley, New York 1952.

75. Miles, G. C., *The Numismatic History of Rayy*, New York 1938.

76. Miles, G. C., 'Some Arab-Sasanian and Related Coins', *American Numismatic society Museum Notes* 7 (1957).

77. Morony, M. G., *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984.

78. Moscati, S., 'Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques', *Archiv Orientálni* 18^4 (1950).

79. Nagel, T., *Rechtleitung und Kalifat: Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Bonn 1975.

80. Nallino, C. A. 'Appunti sulla natura del "Califatto" in genere e sul presunto "Califatto ottomano" 'in his *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. iii, Rome 1941.

81. Nöldeke, Th., 'Zur Geschichte der Araber im 1. Jahr. d. H. aus syrischen Quellen', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875).

82. O'Fahey, R. S., 'The Mahrams of Kānem-Borno', *Fontes Historiae Africanae: Bulletin of Information*, no. 6, December 1981.

83. O'Fahey, R. S. and M. I. Abu Salim, *Land in Dār Fūr*, Cambridge 1983.

84. Omar, F., *'Abbāsiyyāt: Studies in the History of the Early*, Baghdad 1976. See also 'Umar, F.

85. Paret, R., 'Halīfat Allāh - Vicarius Dei: ein differenzierender Vergleich' in Mélanges d'Islamologie (Festschrift A. Abel), ed. P. Salmon, Leiden 1974.

86. Paret, R.., 'Signification coranique de *Halīfa* et d'autres dérivés de la racine *Halafa'*, *Studia Islamica* 31 (1970).

87. Patton, W. M., *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897.

88. Pellat, C. 'Le culte de Muâwiya au III siècle de l'hégire', *Studia Islamica* 6 (1956).

89. Ringgren, H., 'Some Religious Aspects of the Caliphate', *Studies in the History of Religions* (supplements to *Numen*), IV: *The sacral kingship, la regalità sacra*, Leiden 1959.

90. Ritter, H., 'Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit', *Der Islam* 21 (1933).

91. Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1968.

92. Rosenthal, E. I. J., 'Some Reflections on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam', *Islamic Studies* 3 (1964).

93. Rotter, G., *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg* (680-692), Wiesbaden 1982.

94. Rubin, U., 'Pre-existence and Light, Aspects of the Concept of Nûr Muhammad.', *Israel Oriental Studies* 5 (1975).

95. Rubinacci, R., 'Il califfo 'Abd al-Malik e gli Ibaditi', *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli* NS 5 (1953).

96. Ruthven, M., *Islam in the World*, Harmondsworth 1984.

97. Salem, E. A., *Political Theory and Institutions of the Khawārij*, Baltimore 1956.

98. Sartain, E. M., *Jalāl al-dīn al-Suyūtī. Volume One: Biography and Background*, Cambridge 1975.

99. Scarcia, G., 'Lo scambio di lettere tra Hārūn al-Rašīd e Hamza al-Hāriğī secondo il "Ta'rīh-i Sīstān"', *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli* NS 14 (1964).

100. Schacht, J., 'Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam' in R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum (eds.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris 1957.

101. Schacht, J., 'Foreign Elements in Ancient Islamic Law', *Journal of Comparative Legislation*, Third Series, 32 (1950) parts iii and iv; *Mémoires de l'Académie Internationale de Droit Comparé* 3 (1955),part iv.

102. Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

103. Schacht, J., 'Malik b. Anas' in EI1.

104. Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

105. Schacht, J., 'Sur l'expression *"Sunna du Prophète" in Mélanges d'Orientalisme offerts á Henri Massé.* Tehran 1963.

106. Schulz, F., *History of Roman Legal Science*, Oxford 1963.

107. Sebeos (attrib.), *Histoire d'Héraclius*, tr. F. Macler, Paris 1984.

108. Shaban, M. A., *Islamic History: a New Interpretation*, vol. II, Cambridge 1976.

109. Shaked, S., 'From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984).

110. Sourdel, D., 'L'autorité califienne dans le monde sunnite', in G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine (eds.), *La notion d'autorité au moyen âge: Islam, Byzance, Occident*, Paris 1982.

111. Sourdel, D., 'Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāside contre les Chrétiens', *Revue des Etudes Islamiques* 34 (1966).

112. Sourdel, D., 'La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mun', *Revue des Etudes Islamiques* 30 (1962).

113. Stern, S. M., 'The Early Ismā'īlī Missionaries in North-west Persia and in Khurāsān and Transoxania', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23 (1960).

114. Strothmann, R., *Das Staatscrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912.

115. Theophanes (d. 817), *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883-5.

116. Thomson, W., 'The Character of Early Islamic Sects' in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, ed. S. Löwinger and J. Somogyi, Budapest 1948.

117. al-Tilbâni, al-S, 'A., 'Il poeta omayyade Miskīn al-Dārimī', *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli* NS 29 (1979).

118. Tyan, E., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d' Islam*, Paris 1938-43 (references are to this edition unless otherwise specified); 2nd edn., Leiden 1960.

119. Tyan, E., Institutions du droit public musulman, vol. i (Le califat), Paris 1954; vol II (Sultanat et califat), Paris 1956.

120. Vloten, G. van, 'Zur Abbasidengeschichte', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 52 (1898).

121. Walker, J. *A Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum*, vol. I *(Arab-Sassanian Coins)*, London 1941; vol. II *(Arab-Byzantine and Post-reform Umaiyad coins)*, London 1956.

122. Wansbrough, J., *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.

123. Watt, W. M., *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970.

124. Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973.

125. Watt, W. M., 'God's Caliph: Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims' in *Iran and Islam*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh 1971.

126. Watt, W. M., *Islam and the Integration of Society*, London 1961.

127. Wellhausen, J., *The Arab Kingdom and its Fall*, Calcutta 1927.

128. Wensinck, A. J.,and others, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-69.

129. Zimmermann, F. W., 'Koran and Tradition in the Anti-Qadarite Epistle attributed to 'Umar b. 'Abd al-'Aziz', unpublished paper presented at the colloquium on the study of Hadīth, Oxford 1982.

130. Zimmermann, F. W., Review of J. van Ess, *Anfädnge muslimischer Theologie*, *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984).

قائمة المطبوعات التي نُشرت لكلية الدراسات الشرقية ـ جامعة كامبردج

1. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, edited and translated by E.I.J. Rosenthal.
2. *Fitzgerald's ' Salámán and Absáll'*, edited by A.J. Arberry.
3. *Ihara Saikaku: The Japanese Family Storehouse*, translated and edited by G.W. Sargent.
4. *The Avestan Hymn to Mithra, edited and translated by Ilya Gershevitch.*
5. *The Fusūl ai-Madani of al-Fārābi*, edited and translated by D.M. Dunlop (out of print).
6. *Dun Karm, Poet of Malta*, texts chosen and translated by A.J. Arberry; introduction, notes and glossary by P. Grech.
7. *The Political Writings of Ogy Sorai*, by J.R. McEwan.
8. *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, by D.C. Twitchett.
9. *Neolithic Cattle-Keepers of South India: A Study of the Deccan Ashmounds*, by F.R. Allchin.
10. *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*, by Carmen Blacker.
11. *Records of Han Administration*. Vol. I *Historical Assessment*, by M. Loewe.
12. *Records of Han Administration*. Vol. II *Documents*, by M. Loewe
13. *The Language of Indrafit of Orchā: A Study of Early Braj Bhāsā Prose*, by R.S. McGregor.
14. *Japan's First General Election*, 1890, by R.H.P. Mason.
15. *A Collection of Tales from Uji: A Study and Translation of 'Uji Shūi Monogatari'*; by D.E. Mills.
16. *Studia Semitica*, Vol. I *Jewish Themes*, by E.I.J. Rosenthal.

17. *Studia Semitica*, Vol. II *Islamic Themes*, by E.I.J. Rosenthal.

18. *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Vol. I *Syriac Text*, by Luise Abramowski and Alan E. Goodman.

19. *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Vol. II *Introduction Translation, Indexes*, by Luise Abramowski and Alan E. Goodman.

20. *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, by Sebastian Brock.

21. *Water Rights and Irrigation Practices in Lahj*, by A.M.A Maktari.

22. *The Commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms cxx-cl*, edited and translated by Joshua Baker and Ernest W. Nicholson.

23. *Jalāl al-dīn al-Suyūtī.* Vol. I *Biography and background, by E.M. Sartain.*

24. *Jalāl al-dīn al-Suyūti.* Vol. II *"Al-Tahadduth binimat allah"*, Arabic text by E.M. Sartain.

25. *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third Century Palestine*, by N.R.M. de Lange.

26. *The'Visaladeuarāsa":A restoration of the text*, by John D. Smith.

27. *Shabbetha Sofer and His Prayer-book*, by Stefan C. Reif.

28. *Mori Ogai and the Modernization of Japanese Culture*, by Richard John Bowring.

29. *The Rebel Lands: An investigation into origins of early Mesopotamian mythology*, by J.V. Kinnier Wilson.

30. *Saladin: The politics of the Holy War*, by Malcolm Cameron Lyons and David Jackson.

31. *Khotanese Buddhist Texts, revised edition*, edited by H.W. Bailey.

32. *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour. of E.I.J. Rosenthal*, edited by J.A. Emerton and S.C. Reif.

33. *The traditional Interpretation of the Apocalypse of St John in the Ethiopian Orthodox Church*, by Roger W. Cowley.

34. *South Asian Archaeology 1981: Proceedings of the Sixth International Conference of South Asian Archaeologists in Western Europe*, edited by Bridget Allchin (with assistance from Raymond Allchin and Miriam Sidell).

35. *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a canaanite Myth in the Old Testament*, by John Day.

36. *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-Century Maratha Svarājya*, by André Wink.

خليفة الله

في هذا الكتاب اشتغل الباحثان المرموقان في حقل الإسلاميات، باتريشيا كرون ومارتن هيندز، على تتبّع تطوُّر مفهوم «الخلافة» في الوسط السُّنّي، وفي الإجابة عن تساؤل إن كانت الخلافة موقعاً سياسياً فقط أم تُمثل مرجعية دينية أيضاً، الأمر الذي أضفى عليها نزعة قداسة.

وعلى مدى تداخل الديني بالسياسي في موقع «الخلافة» وتنامي ذلك التداخل مع توالي العصور الإسلامية من عصر الخلافة الأول مروراً بالعصر الأموي ثمّ العباسي، الأمر الذي وصل في مراحل تاريخية إلى حدّ اعتبار أن رأس السلطة هو «خليفة الله» الذي يعمل ويُقرّر بتفويضٍ إلهي - في تقارب ملحوظ مع فكرة الإمامة المعصومة في الوسط الشيعي - وما نتج من ذلك من صراع مع علماء الشريعة الرافضين لهيمنة السُّلطة السياسية على مرجعية الحكم الشرعي.

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها



